Geschichte

der

protestantischen Dogmatik

von Melanchthon bis Schleiermacher,

von

Dr. Wilhelm Herrmann.

Herrmann, Protest Dogmatik

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1842.

55. D.
106 G

Καλλίστη παιδεία πρὸς ἀλήθιον βίον
ἡ ἐκ τῆς πραγματικῆς ἱστορίας περιγινομένη
ἐμπειρία.

Polybius.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Herrn

Karl Hase

Doctor und ordentl. Professor der Theol. zu Jena, Herzogl. Sächs. Kirchenrathe,

und

Herrn

Ludw. Friedr. Otto Baumgarten-Crusius

Doctor und ordentl. Professor der Theol. zu Jena, Großherzogl. Sächs. Geh. Kirchenrathe,

meinen treuen hochverehrten Lehrern.

Obschon seit Jahren mir das Glück Ihres anregenden und erhebenden Umgangs versagt war, so ist doch meine Verehrung für Sie mit jedem Jahre gestiegen, und das Band des Geistes, das mich auch in weiter Ferne beständig mit Ihnen verbunden hielt, auf mein inneres Leben von dem tiefgehendsten Einfluß und Segen gewesen.

Darum möchte ich Ihnen, verehrte Männer, treue Vorbilder im Kampfe für „Licht, Leben und Liebe" in der Wissenschaft, Ihnen meinen ersten Führern in das Reich der Dogmatik, wenigstens dadurch meine Dankbarkeit und Verehrung öffentlich bezeugen, daß ich dieses Buch mit Ihren Namen schmücke.

Nehmen Sie mit Wohlwollen dieß kleine Zeichen dankbarer Gesinnung an, als ein Zeichen, daß, so wenig auch die Dürftigkeit der Darstellung der Erhabenheit und Größe des Gegenstandes entsprechen mag, doch der Geist, den Sie in mir geweckt, der Glaube an ein Höheres in der dogmatischen Wissenschaft, den Sie in meine Seele gesenkt, nur noch inniger und lebendiger in mir geworden ist.

Höheres ist nicht im Reiche des Geistes, als der Geist der Einigung mit Gott durch Jesum Christum. In diesem Geiste fühle ich mich Ihnen, meinen Führern zu diesem Geiste, ewig dankbar verbunden.

Bayerische Staatsbibliothek München

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

Vorrede.

Was den Kreis betrifft, für welchen dieser Versuch einer Geschichte der protestantischen Dogmatik berechnet ist, so waren es hauptsächlich angehende Theologen und praktische Geistliche, welche ich im Auge hatte, indem beiden nur selten Zeit und Gelegenheit gegeben ist, alle bedeutenden dogmatischen Werke unsrer Kirche selbst zu lesen. Aus diesem Grunde ist von den wichtigsten und schwierigsten dogmatischen Systemen, vor allen von Schleiermacher's Glaubenslehre, eine ausführliche und möglichst wortgetreue Darstellung gegeben worden. Von Bretschneider's Handbuch der Dogmatik dagegen habe ich eben aus Rücksicht auf das mir vorschwebende Publikum eine umfassendere Darstellung vermeiden zu müssen geglaubt, indem das eigne Studium eines solchen, das dogmatische Material auch dem Anfänger und Wenigbegabten auf die klarste und faßlichste Weise bietenden, Werkes, — das ja auch in den Händen der meisten Studirenden und Pfarrer gefunden wird — wohl mit Recht von jedem Theologie-Studirenden gefordert werden kann. Anderen konnte ihrer geringeren Bedeutung wegen für den gedachten Leserkreis, oder weil die von ihnen befolgte Richtung schon von andern Systemen repräsentirt war, — wie die dogmatischen Schriften von Teller, Cramer, Reinhard, Hahn u. a. — nur eine kurze Erwähnung zu Theil werden. Und so haben denn — was d e n k e n d e Beurtheiler wohl auch ganz in der Ordnung finden werden — im

Ganzen die dogmatischen Systeme[1]), welche, der Gegenwart und nächsten Vergangenheit entsprossen, noch entweder in der Blüthe ihres Lebens stehen, oder doch hie und da noch, als Ausdruck der dogmatischen Überzeugung, einiges Leben genießen, eine ausführlichere Behandlung erfahren, als diejenigen, welche ihrem Entstehen und Wirken nach weiter zurück liegenden Zeiten angehören.

Denn eine gleichförmige, auch das Unwichtigere breit tretende Chronik zu schreiben war ich so wenig gemeint, als einen trocknen dogmatischen Meßkatalog. Ich wollte vielmehr den Leser in eine lebendige Welt hineinführen, wo der religiöse Geist unsrer Kirche, in ewiger Bewegung immer nach andern ihm entsprechenderen Formen strebend, sich zu immer klarerem und vollerem Bewußtsein seiner selbst emporringt, wodurch er ein immer reicheres eigenthümliches Leben gewinnt und aus der wissenschaftlichen Hülle heraus lebendig zu unserm Innern spricht.

Hierbei maßte ich mir nicht etwa an, mich, als Individuum, auf den Richterstuhl zu setzen, vor welchem ich den religiösen Geist unsrer Kirche in all seinen verschiedenen Formen vorüberziehen lassen wollte, sondern ich habe mich vielmehr nur als aufmerksamen Zuschauer der Kritik betrachtet, welche jener ewige Geist durch Vernichtung des Unvollkommnen seiner Erscheinung an sich selber, d. i. an seiner endlichen Erscheinung, vollzogen hat und fortwährend vollzieht; denn ich meine, daß durch eine denkende Beschauung dieser geschichtlichen, Jedem zugänglichen, Kritik der dogmatischen Erscheinungen am sichersten wie am klarsten offenbar wird, was in jeder dieser Erscheinungen bloße zerbrechliche Hülle war, und was ewig bleibender Kern. Indeß mußte ich immer darauf hindeuten und aufmerksam machen; in diesem nun und keinem andern Sinne sind alle eignen Gedanken über die ver-

1) Daß hierbei auch die philosophischen Systeme Beachtung gefunden, hat seinen Grund darin, weil, wie „ohne Philosophie alles Wissen nur ein traditionelles ist" (Schleiermacher Dialektik S. 5), so ohne Erkenntniß der Entwicklung der Philosophie auch die gleichzeitige Entwicklung der Dogmatik durchaus unverständlich bleiben würde.

schiednen Systeme zu nehmen; sie sollen nichts weiter als hindeuten und aufmerksam machen auf das große Gericht, welches der wissenschaftlich=religiöse Geist an seinen eignen Formen ausübt, auf das Bleibende und Schwindende im Reiche der Dogmatik. Dieß die Idee, welcher ich nachzustreben versuchte. Die hierdurch bedingte Aufgabe: die Organisation nicht bloß jedes einzelnen Systems in sich, sondern auch die der sämmtlichen Systeme unter sich nachzuweisen, d. h. die einzelnen dogmatischen Gebäude als integrirende Theile der unendlichen, durch den Menschengeist vermittelten wissenschaftlichen Entwicklung des religiösen protestantischen Geistes auffassen zu lehren und so das innerste Verständniß der vergangnen und gegenwärtigen dogmatischen Systeme aufzuschließen: diese Aufgabe vollkommen zu erreichen, dazu gehörte freilich, nicht bloß über die bereits erschienenen Systeme ein absolut richtiges Urtheil zu haben, sondern auch eine vollendete Kenntniß der noch kommenden. Beides aber ist dem, bei all seiner Unendlichkeit doch immer der Endlichkeit angehörenden, menschlichen Geiste versagt[1]), und um so mehr versagt, je näher ein System der Zeit des Betrachtenden liegt (weßhalb auch hier die subjective Kritik in um so bescheidnern Schranken sich halten mußte); darum wird wohl eine vollkommne Geschichte der Dogmatik ein Ideal bleiben, zu welchem nur in dem Maaße, als der religiöse Geist sich in der Dogmatik, mittelst der seiner bewußten Menschengeister, immer mehr entwickelt, wodurch zugleich der Blick auf seine Vergangenheit weiter und heller wird — eine immer größere Annäherung statt finden kann. Und so darf ich denn dieses Werk nur als ein solches meiner Zeit vorlegen, das der Unvollkommenheiten noch gar manche an sich trägt; nur als einen Versuch, in dem ein einzelner menschlicher Geist dem großen Gange des ewigen Geistes der Religion durch die protestantische Kirche nachzusinnen gewagt hat. Mag mein Geist oft auch geirrt haben bei dem Streben, die Spuren jenes ewigen Geistes, seine Modificationen

1) Denn hier gilt, was Joh. Müller an Bonstetten schreibt (II. S. 404 f.): „Die ganze Historie weiß Niemand als Gott."

und sein Fortschreiten in längst zerfallenen oder noch bestehenden dogmatischen Gebäuden nachzuweisen; ist doch auch der Irrthum ein Führer zur Wahrheit, und nur dadurch, daß er ausgesprochen und erkannt wird, werden Andere der Wahrheit einen Schritt näher — vielleicht zu einem andern Irrthum? — geführt.

Wie nothwendig aber auch nur ein solcher Versuch — der aus einem, von Liebe zum Geiste der Religion selbst, nicht zu dieser oder jener bestimmten Form des Geistes erfüllten, Gemüthe hervorging — in unsrer Zeit ist, das zeigt ein Blick auf so viele studirende Theologen und im Amte befindliche Prediger, welche oft selbst die wichtigsten Systeme der protestantischen Kirche nur dem Namen nach kennen, und deßhalb sich nur von fremdem Urtheil leiten lassen, oft über der Form den diese beseelenden Geist vergessend. —

Und so bin ich denn, trotz aller Mängel die meine Arbeit an sich tragen mag, nicht ohne den Glauben, daß die Theologen des wahren protestantischen Geistes diesen Versuch: den Gang des religiösen Geistes durch seine endlichen, doch in ihrer Aufeinanderfolge ein, wenn auch noch unvollendetes, Ganzes bildenden Formen auf jeder Stufe zu enthüllen, nicht verachten, sondern als eine der untersten Sprossen der großen, in die Unendlichkeit ragenden Jakobsleiter betrachten, auf deren oberster Sprosse nur der ewige Geist selber — jetzt schon oder vielleicht erst am Ende der Tage — seinen ewigen Gang durch die Vergangenheit, Gegenwart und das, was für uns noch Zukunft ist, vollkommen überschaut, zu welcher Höhe aber auch dem einzelnen Menschengeiste ein unendliches Aufsteigen vergönnt ist.

Da es Zweck der Einleitung war, den Leser für eine, dem Standpunkte von dem aus hier die Darstellung der Geschichte der Dogmatik versucht worden, entsprechende Würdigung der mannichfachen Systeme in denen der religiöse Geist erschien, vorzubereiten; so mußte es mir ganz besonders darum zu thun sein, den Doppelgedanken recht eindringlich darzustellen: „daß jeder Dogmatiker Recht hat, wenn er den reinen, allgemeinen religiösen Geist in einer bestimmten Gestalt auffaßt, und den durch

seinen subjectiven Geist hindurchgegangnen in eigenthümlicher endlicher Form hervortreten läßt; Unrecht aber, wenn er behauptet, seine individuelle Form sei die einzige jenem Geiste angemessene und richtige," und: „daß sich die wahre intensive Kraft des nie entmuthigten freien protestantischen Geistes gerade im härtesten Kampfe gegen Bornirtheit und geistigen Despotismus am herrlichsten bewährt und gestärkt habe um immer Höheres erstreben zu können." Vielleicht meint Mancher, ich habe diese Wahrheiten mit allzugroßer Liebe behandelt; indeß, die ewige Wahrheit, die am Ende doch nur Eine ist, naht sich den Sterblichen ja unter gar mannichfaltiger Gestalt, den einen in dieser, den andern in jener sich zum Freunde gewinnend; darum habe auch ich nicht verschmäht, Gedanken, von deren Anerkennung — wie ich glaube — die richtige Auffassung und Würdigung der ganzen Geschichte des religiösen wissenschaftlichen Geistes abhängt, eine mehrseitige Ausführung zu gestatten, damit sie in die verschiedenen Gemüther der Lesenden, hier in dieser dort in jener Weise, Eingang gewännen.

Zwar wird gerade der Standpunkt, welchen ich als den alleinigen religiös-historischen wählen zu müssen glaubte, Manchen ein irriger oder verkehrter dünken; und ich bin im Voraus überzeugt, daß er in den Augen Derer, welche mit bewundrungswürdiger Obstinacität auf den äußersten Enden der, sich jetzt — wo die Zeit dieses Kampfes mir vorüber, und die Zeit der höheren Versöhnung zwischen Glauben und Wissen in ihrem Rechte zu sein scheint — noch immer feindselig gegenüberstehenden, theologischen Parteien verharren, wenig Gnade finden wird; indeß tröstet mich das Bewußtsein, dieses Werk in dem Geiste begonnen zu haben, welcher, die Versöhnung jener, für die wissenschaftliche Welt jetzt nur noch historische Bedeutung habender, Gegensätze im Auge habend, von den Besten der Zeitgenossen als der der Gegenwart entsprechende Geist anerkannt wird. Und wie innig ich mir auch der nur sehr relativen Verwirklichung der mir vorschwebenden Idee bewußt bin, so hoffe ich doch darum nicht minder, wenigstens zu einer höheren Toleranz manchen

Leser hinzuführen; denn je mehr der Theolog bei der Betrachtung der verschiedenen Systeme von der reinen Freude an der Erscheinung des religiösen Geistes ausgeht, um so mehr wird seine Richtung eine großartig versöhnende werden; er wird immer mehr (mit Schleiermacher zu reden [1])) „das Gemeinsame in dem Verschiedenen, und das Ausgleichende in dem Streitigen" aufsuchen und anerkennen lernen, und endlich einsehen, daß der wahre Geist der Religion hoch über allem Parteigeist stehe.

Das Verhältniß betreffend, in welchem mir eine Geschichte der Dogmatik zur Dogmatik und zur Dogmengeschichte zu stehen scheint, so hat es die Dogmatik zu thun mit der innern und äußern Verknüpfung der Dogmen zu einem in sich abgerundeten Ganzen, die Dogmengeschichte mit der Entstehung und Weiterbildung der einzelnen Dogmen als solcher. Die Geschichte der Dogmatik, obschon von beiden unterschieden, doch in Verwandtschaft mit ihnen, hat außer der treuen Darstellung der dogmatischen Systeme, auch Rücksicht zu nehmen sowohl auf die Ursachen aus welchen, auf die Verhältnisse unter deren Einfluß sich die, das religiöse Bewußtsein der Zeit aussprechenden dogmatischen Systeme gestalteten, als auch auf die Wirkungen, welche die dogmatischen Systeme auf ihre Zeit ausübten; sie wird am Ende den Blick auch auf den Bedürfnissen der Gegenwart ruhen lassen, und, zur Profetin gemacht durch Erforschung des bereits zurückgelegten Lebenslaufes des religiös-protestantischen Geistes in der Wissenschaft, auch wohl einen Blick auf die Zukunft dieses Geistes richten dürfen, indem sie, in dem Buche der Vergangenheit nachschlagend, leise die Wege andeutet, welche derselbe in der nächsten Zukunft — nach menschlicher Einsicht — wandeln muß, um die Bedürfnisse der rastlos weiter schreitenden Zeit für all die verschiedenen eigenthümlichsten menschlichen Geister zu befriedigen, und der vollendeten Versöhnung des Glaubens und Wissens, des positiven Christenthums und der Wissenschaft, des Geistes

1) Schleiermacher Dialektik. S. 584.

und der Form, welche Versöhnung ja das ewige Ziel der Dogmatik ist, immer näher zu kommen.

Verschiedne Rücksichten haben den Verfasser bestimmt, vorerst nur diesen, die Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher umfassenden, Theil der Öffentlichkeit zu übergeben. Sollte indeß diesem, für sich bestehenden, selbständig erscheinenden Bande eine freundliche Aufnahme werden, dann würde demselben ein zweiter folgen, welcher, obschon ebenfalls ein selbständiges Ganze bildend, doch genau an den ersten sich anschließend und mit ihm zu einem größeren Ganzen sich einend, die Geschichte der protestantischen Dogmatik seit Schleiermacher, in eben dem Geiste als dieß in vorliegender Arbeit geschehen, darzustellen versucht. Deßhalb glaubte der Verfasser wenigstens in der Einleitung mit einigen Worten Beziehung auf die ganze Geschichte der protestantischen Dogmatik nehmen zu müssen.

Schloß Lenzburg, Aargau, im Mai 1842.

Dr. Wilh. Herrmann.

Einleitung.

Wenn die Weltgeschichte die Entwicklung des göttlichen Geistes im Weltall ist, so erscheint in der Geschichte der Dogmatik der, in wissenschaftlicher Form sich entwickelnde, religiöse Geist. In der protestantischen Dogmatik ist der protestantische religiöse Geist in wissenschaftlicher Form zur Wirklichkeit gelangt; wir begreifen ihn daher nach seinem jetzigen Sein und seiner ganzen organischen Entwicklung nur durch Verständniß der Geschichte der protestantischen Dogmatik.

Denn die Vergangenheit ist der Schlüssel zur Gegenwart, und des Geistes Geschichte lehrt uns sein jetziges Leben, wie sein ganzes Wesen erkennen. Wenn daher auch der Geist der protestantischen Theologie auf seiner gegenwärtigen Entwicklungsstufe zu einer weit höheren Entfaltung gekommen ist, als vor 300 Jahren, wo er, obschon mit gewaltiger Kraft des Gefühls aus tiefem Schlummer erwachend, doch gleichsam noch Kind war im Verstehen und Begreifen seiner selbst: so kann doch — wie das Wesen der einzelnen großen weltumbildenden Geister nicht allein aus dem letzten Stadium ihres Lebens vollkommen begriffen wird, sondern auch aus ihrem Kindheits- und Jünglingsleben — so kann auch die jetzige Entwicklungsstufe des protestantisch dogmatischen Geistes nur dann vollkommen verstanden werden, wenn wir mit dem Blicke auf seinen gegenwärtigen Standpunkt auch die Stadien, die er bereits durchlaufen hat um auf denselben zu gelangen, mit unbefangenem Auge betrachten.

Also mögen zuvor die vergangenen Zeiten und Gestalten, in denen der protestantische Geist einst erschien, an unserm Auge vorüberziehen; wir wollen es den Mängeln und Unvollkommenheiten nicht verschließen, die jeder Kindheit angehören, aber auch nicht dem Aufstrebenden und Herrlichen seiner, wenn auch von ihm nur in lichten Augenblicken begriffenen, Jugendkraft. Keine Trauer erfülle uns, wenn wir da sehen, daß er oft in Formen erschien, welche er bald selbst wieder zertrümmerte; wenn wir ihn an Abgründen und auf Wegen erblicken, auf die er nur durch einseitige Ausbildung seiner selbst gerathen konnte. Ist es doch nicht anders mit der Geschichte unseres eignen geistigen Lebens. Was aber ist die Geschichte des objectiv gewordenen religiösen Geistes anders, als das historische Abbild des

Bildungsganges jedes individuellen, nach den ewigen Gesetzen der Menschennatur selbstkräftig sich entwickelnden Menschengeistes! Ist's nicht derselbe blinde Auctoritätsglaube, welchem wir zuerst in guter Zuversicht unsre noch kindliche Vernunft gefangen gaben; ist's nicht derselbe Zweifel, der in dem, nach eigner Erkenntniß, nach geistiger Selbstständigkeit ringenden, Jüngling erwachend, an dem alten Gebäude kindlich-supranaturalistischen Glaubens rüttelte, bis es zusammenbrach; nicht dasselbe mächtige Gefühl, das aus der Asche dieses alten Tempels, ein junger Phönix, emporstieg und in unsrer Seelen Tiefe ein neues schöneres Heiligthum erbaute: den innern Tempel des unmittelbaren frommen Gefühls; nicht dasselbe Naturgesetz, das uns dann trieb, diese Welt des dunklen Gefühls zu reinen Begriffen des auf das Religiöse gerichteten Denkens zu entwickeln, — was wir Alles in der Geschichte des Geistes der protestantischen Dogmatik wiederfinden, dem Spiegel unsres eignen wissenschaftlich-religiösen Lebens! Und ist's nicht dasselbe Streben, das uns Alle treibt, die nun in uns selbst als wahr erkannte Ueberzeugung mit dem historischen Christenthume wieder in Einklang zu bringen, so weit es möglich — was auch jetzt noch immer die philosophische Wissenschaft auf der einen Seite, die theologische auf der andern beschäftigt! Wie aber in unserm eignen Bildungsgange das Erreichen der höheren Stufe geknüpft ist an das Erreichthaben und Verlassen, oder Zertrümmern der niederen Stufe, so wäre auch der nach gleichen Gesetzen sich im Großen entwickelnde protestantisch wissenschaftliche Geist, d. i. der Geist unserer Dogmatik, nicht, ohne die früheren Bildungsstufen durchlaufen zu haben, zu der Höhe gelangt, auf welcher er jetzt steht.

Der in diesem Sinn die Geschichte der Dogmatik betrachtende Theolog blickt deßhalb nicht so höhnisch und dummstolz auf die dogmatischen Systeme der Vergangenheit herab, wie wir es nur zu häufig in unsern Tagen noch wahrnehmen, sondern er weiß, daß die Gegenwart nur durch die Vergangenheit geworden, und daß seine eigne Bildung nur auf den Grund der früheren gebaut ist. Will auch zuweilen Wehmuth ihn ergreifen, wenn er sieht, wie der freie, strebende, protestantische Geist von dem nächsten Wege zurückgestoßen ward von schulmeisterlichem Pedantismus und theologischer Rechthaberei, so daß der geistvolle Jüngling genöthigt war, auf ungebahnten und verbotenen Wegen, über Hecken und Gräben setzend und junge Saaten zertretend, dem Ziele nachzustreben: so wird doch die Wehmuth zur Freude, wenn wir bedenken, wie gerade das kräftigste und schönste Hervorbrechen des protestantischen Geistes durch jenes Zurückdrängen bedingt war. Darum sagt mir nicht, daß so Manches im Reiche der Dogmatik besser ungeschehen geblieben wäre; sagt mir nicht, daß so Manches mehr Übles gestiftet habe, als Gutes! Denn auch das Hinderniß, welches dem strebenden Geiste begegnet, treibt ihn sich zu erheben zum

Kampfe, und neue Wege zu bahnen und neue Waffen zu schmieden, um den Ungeist des Stillstands und Rückgangs zu bekämpfen. So hätten wir keine Erlösung, wenn nicht eine der Erlösung bedürftige Zeit vorangegangen wäre, keinen Luther, keinen Spener, keinen Calixt, keinen Schleiermacher und andere Erlöser des freien evangelischen Geistes von der Knechtschaft des Buchstabens, wenn nicht die Erbärmlichkeit ihrer Zeit sie geweckt und getrieben hätte zu jenen kühnen und tapferen geistigen Thaten, welche als die glänzendsten Punkte in der Geschichte des protestantischen Geistes uns entgegenleuchten. Je stärker der Geist der Negation sich erhoben hatte, desto größer war immer der Sieg des fortschreitenden Genius, der um so jugendlicher und stolzer das Haupt über dem gefallenen Feinde erhob, je mächtiger dieser war. An dem Menschen allein liegt es, wenn er die widerstrebenden Kräfte der Natur nicht zu seinem Besten anwendet, und an dem Theologen allein, wenn er die sogenannten Übel in der Dogmatik nicht als Mittel zu höherem Aufstreben benutzt. Und wie der religiöse Wilde aus den Schädeln erschlagener Feinde sich seine Brücke zu seligem Leben in Manitu's Reiche erbaut, so muß der Theolog über die bekämpften Werke der Finsterniß als Sieger hinwegschreiten, um einzugehen in das Reich des Lichtes und der Wahrheit in seiner Wissenschaft. Wie aber der religiöse Geist in den einzelnen Frommen nur durch einen Kampf auf Tod und Leben zum hohen Ziele des ewigen Friedens, d. i. zur Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen gelangt: so konnte auch nur durch den ernstesten Kampf der in der Gesammtheit unserer Kirche sich objectivirende Genius der Religion zu der Herrlichkeit sich emporschwingen, in der wir jetzt ihn schauen, und er wird, wie mit dem höheren Streben auch das Ziel immer höher steigt, ewig kämpfend gegen die Unwahrheit, zu noch höherer Herrlichkeit sich erheben — so Gott es will. Nirgends ist Sieg ohne Kampf, ja ohne Kampf kein Leben.

Die Behauptung aber, daß, da die Wahrheit nur Eine sei und nur Eine ihr adäquate Form habe, auch nur Ein dogmatisches System das wahre sei, an das man, mit Verwerfung aller übrigen, sich halten müsse, sie ist ebensowenig dem Geiste der freien evangelischen Kirche angemessen, als die Klage, die man hin und wieder anstimmen hört, „daß durch die vielen eigenthümlichen dogmatischen Systeme alle Einheit zu Grunde gehe und daß man vor lauter Glaubenslehren keinen bestimmten, allgemein gültigen Glauben habe." Was wollen Beide anders, als der Einseitigkeit und Bequemlichkeit ihrer Urheber das Wort reden, oder der Eitelkeit Derer, die da glauben, die Wahrheit allein und schon völlig ergriffen zu haben, das süße Ruhekissen bereiten! O es ist kein Nachtheil unserer Kirche, daß ihrer Wissenschaft diese Grabesharmonie fehlt! Die Geister müssen sich an einander reiben und stoßen, damit einer aus dem andern Funken schlage, Funken

göttlichen Feuers, die zur wärmenden Flamme, zur leuchtenden Fackel, zum flammenden Pharos erwachsen! Was soll ein ewiges Einerlei der protestantischen Theologie, der Theologie des freien Geistes? Die protestantische Theologenschaar ist, möchten wir hier mit H. Laube ausrufen, „keine Hammelheerde, wo jeder gleichmäßig blöcken soll wie der andere.“ Oder klassischer mit Clemens von Alexandrien (Strom. I. 283): *Μία μὲν οὖν ἡ τῆς ἀληθείας ὁδός· ἀλλ᾽ εἰς αὐτὴν καθάπερ εἰς ἀέναον ποταμὸν ἐκρέουσι τὰ ῥεῖθρα ἄλλα ἄλλοθεν·* und mit Symmachus (Epistolae ad diversos, l. X. ep. 54): „Eadem spectamus astra, commune coelum est, idem mundus nos involvit; quid interest, qua quisque prudentia verum inquirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.“

Jedes vom Geiste der Zeit geborne dogmatische System nimmt mit Fug und Recht seinen Platz in der freien Entwicklung des religiös-wissenschaftlichen Geistes ein; ja ein jedes mußte mit Nothwendigkeit aus dem Standpunkt der Theologie und ihrem Verhältnisse zu den übrigen Wissenschaften, besonders zur Philosophie, Geschichte und Naturwissenschaft hervorgehen, so, daß eine nicht auszufüllende Lücke in der organischen Entfaltung des religiös-wissenschaftlichen Geistes entstehen würde, wenn man einem solcher eigenthümlichen Systeme sein gutes Recht abspräche, ebenbürtig unter seinen Brüdern zu stehen [1]). Denn wer hat die Wahrheit so durchschaut, daß er sich anmaßen könnte, nur einem einzigen dogmatischen Systeme das Recht zu s e i n und w a h r zu sein, zuzusprechen, alle andern aber als falsch zu verdammen? Wer kann sagen, ich weiß es allein? Wenn dieß aber dennoch so Viele behaupten, als es verschiedene Systeme gibt: zeigt nicht eben der Umstand, daß jeder gerade seinem Systeme die alleinige Wahrheit vindicirt, daß alle solche in einem Irrthum befangen sind?

Als vor Jahren das Studium so gar verschiedener philosophischer und theologischer Systeme mich, da ich kaum die Erstlinge des religiös-wissenschaftlichen Geistes durch Schleiermacher, Fries, Hase und andere Meister empfangen, beunruhigte und ganz irre zu machen drohte an dem Glauben, doch endlich das rechte zu finden, — da war es der versöhnende Gedanke, der, damals noch als Ahnung, mir Ruhe gab und Kraft, immer weiter zu forschen im schönen Reiche des Wissens: sie haben wohl alle redlich gestrebt, die Männer, die es zum Werk ihres Lebens machten, die Wahrheit zu erforschen; sie waren wohl alle, die mit Schöpferkraft einen eignen Weg zu ihr zu bahnen sich erkühnen konnten, begabt mit verwandtem nach seinem himmlischen Vaterlande ziehendem Geist; und sollte dieser Geist lügen? sollten sie ihr Leben-

---

1) Hierdurch wird nicht ausgeschlossen, daß (wie S c h l e i e r m. von den philos. Systemen sagt: Dialektik S. 11) in der Mannigfaltigkeit der Systeme jedes seine Gültigkeit nur habe in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kreise.

lang, mit lügnerischem Herzen oder betrogenem Geiste, Lügen als Wahrheit dargeboten haben, ohne doch wenigstens am Ende ihres Lebens, wo die Täuschung wohl schwindet und die Lüge schwerer auf dem Herzen lasten muß, ihren Irrthum einzusehen und der Wahrheit die Ehre zu geben?

Und je mehr ich mich mit Philosophie und Theologie beschäftigt habe, um so gewisser und fester ist mir dieser Glaube geworden: daß jede Natur ein Recht hat zu sein und ihrer Natur gemäß zu wirken, und in eigenthümlicher Weise jeder Bildner des religiösen Geistes denselben darstellen soll, damit dessen hohes Bild auf verschiedene Weise wiederstrahle aus verschiedenen Gebilden und er in jeder Form, die ihm verstattet ist auf Erden, sich wiederfinde als wirklich seiend. Von jedem eigenthümlichen Denker muß das Wort des Dichters gelten: „es sagens aller Orten alle Herzen unter dem himmlischen Tage, jedes in seiner Sprache, warum nicht ich in der meinen?"

Ja, wie deine Welt, o Pythagoras, so ist auch die protestantische Dogmatik, diese Welt des freisten christlichen Geistes, eine Musik, deren Leben um so reicher und voller, je mehr zu einer Harmonie verbundene Klänge gleichzeitig dahinbrausen; die Melodie gab uns Christus, die Harmonieen aber zu diesem großen heiligen Choral der ganzen christlichen Welt müssen die, als Priester über das heilige Thema wachenden, religiös-wissenschaftlichen Geister aus eignem selbstständigschaffendem Künstlergeiste aufsuchen, vervollständigen und verschönern, und dadurch die Melodie zugleich (wissenschaftlich) begründen, heben, von Verunstaltungen rein erhalten, und durch alle Dur- und Molltonarten des Menschenlebens durchführen. Das Unisono aber trete nur im Kampfe gegen den gemeinschaftlichen Feind des freien christlichen Geistes hervor; und es wird um so gewaltiger ertönen, um so überraschender für den Gegner, je mehr zerspalten in einzelne Stimmen, je lebendiger und harmonieenreicher vorher der Gesang unsrer Theologen dahinzog. Wenn nur durch jede wissenschaftliche Bearbeitung der Glaubenslehre der Geist Christi als cantus firmus sich hindurchzieht, so ist, mag dieser auch noch so frei und kühn verarbeitet sein, doch die höhere Einheit gewahrt und das kirchliche Band nicht zerrissen. Denn die Kirche soll nur das Heilige schützen vor frecher Willkür und Entweihung, nicht aber den Geist dämpfen.

Denn immer vorwärts geht des Geistes Flug, immer reicher muß sie werden, die Entwicklung des religiös-wissenschaftlichen Geistes! Wie kein Stillstand des Lebens ist im Reich der Natur, so ist auch keiner im Reiche des religiösen Geistes, der seine ewig junge Kraft aus dem göttlichen Leben selbst schöpft. Diese Kraft treibt auch den Geist der Dogmatik durch alle Formen und Metamorphosen, vom äußersten Punkte seiner Erniedrigung bis zu der höchsten, die Wolken des Himmels zerspaltenden, Bergspitze seiner Erhöhung. Stets schafft

und wirkt er neue Gegensätze, neuen Kampf und neue Vermittlung, ohne welche keine wahre Fortbildung; stets in verklärterer Gestalt schwebt er aus dem Reinigungsfeuer jedes Kampfes hervor, wie der ewige Vater nie aufhörend zu bewegen und Leben zu schaffen den menschlichen Geistern.

Da aber all die verschiedenen Formen, in denen der reine ewige religiöse Geist durch Vereinigung mit dem eigenthümlichgefärbten Geiste eines Dogmatikers sich offenbart, als solche verschiedene sich feindlich gegenüberstehen, so erscheint, soll ein Fortschreiten statt finden, jener Kampf, auch von dieser Seite betrachtet, als nothwendig; in ihm wird das Vergängliche und Schwache in seiner Nichtigkeit dargestellt, das Wahre und Ewige aber unter jeder Form bestehen. Was nun geläutert und siegreich aus dem Streite hervorgeht, das ist ein unschätzbarer Gewinn für die kommenden Geschlechter, als die anerkannte Wahrheit der Vergangenheit wird es der künftigen Dogmatik die Grundlage für den Einen, unendlichen Bau, den mit dem Beginne der Dogmatik der religiös-wissenschaftliche Geist begann. Denn nur an Einem Bau, obschon die Vergangenheit nur selten sich dessen bewußt ward, arbeiten alle schöpferischen, umgestaltenden und vorwärtsstrebenden Geister im Reiche der Dogmatik. Aber das ist ein Riesenbau! er begann vor Jahrhunderten und über alle Nationen der Christenheit erstrecken sich seine Hallen und Bogen. Und ein unendlicher Bau! Denn hat es je einen Irrthum gegeben, so war es der, daß die Dogmatik einmal ihre Vollendung erreicht habe oder doch der Vollendung nicht ferne sei. Denn in einem ewigen Leben und Fortgang ist der Geist der Religion und Wissenschaft begriffen, und der Theolog hört auf religiös und wissenschaftlich zu sein, wenn er stillstehend die Stimme Gottes in der eignen Brust unterdrückt und, den ewigen Schwingen des religiösen Geistes Fesseln anlegend, ausruft: „Bis hieher und nicht weiter! Ein flüchtiger Blick nur auf die Geschichte des religiös-wissenschaftlichen Geistes zeigt, wie solch ein Frevel sich immer durch Umsturz des Stabilitätssystems gerächt hat. Die absolute Vollendung wohnt nicht auf der Erde, jedes Menschenwerk, und wäre es auch noch so abgeschlossen und gerundet in sich selber, ist nur ein Zeichen mehr — wenns noch der Zeichen bedarf —, daß nur relative Vollendung dem Menschen und seinen Werken verstattet ist. Was aber anders ist es, als das schöne Streben nach jener absoluten Vollendung, was diese relative Vollendung hervorrief, was auch den wissenschaftlich gebildeten Geist der Religion, die Dogmatik, von Stufe zu Stufe aufwärts zog? was anders, als der Ruf: „Vorwärts! vorwärts in alle Ewigkeit! mir nach zur Unendlichkeit!“ der, von Jesu Lippen ausgegangen, alle Edlen der Erde, jeden in seiner Sphäre zum Weiterbilden begeistert und glücklich macht durch das Bewußtsein, schon in der Endlichkeit einem unend-

lichen Ziele immer näher zu kommen! Und soll der Theolog, soll der Dogmatiker dahinten bleiben, wo alle Wissenschaften dem Rufe des Erlösers folgen? wo Alles vorwärts strebt, soll er allein stille stehen?

Die Perfectibilität des Christenthums mag ein leerer Traum sein, ich will hier nicht darüber streiten, aber die Perfectibilität der Dogmatik ist es nicht, und wehe dem Theologen, dem sie zu eiteln Träumen wird! Der Glaube an sie allein (mag er auch unbewußt, nur als dunkler Drang in mancher Brust verborgen gelegen haben) ist es, welcher all den verschiedenen wissenschaftlichen Formen, in die der Geist des Christenthums (Christi selber) sich hüllte, sein allmächtiges „Werde!" zurief. Er weiche nie aus Deiner Brust, du mein geliebtes jugendlich strebendes Geschlecht in der theologischen Welt! Nehmt diesen Glauben hinweg — und der Strom des lebendigen Geistes in der protestantischen Dogmatik wird euch ein stehendes sumpfig Gewässer, der Genius in eurer Brust euch verlassen, und statt dem reichen blühenden Garten der Dogmatik eine erstarrte endlose Wüste todter Begriffe, statt der Abbildung des religiös-wissenschaftlichen Geistes in der Geschichte der Dogmatik eine geistlose Chronik vor unsrem Auge aufgeschlagen liegen.

Aber voll dieses Glaubens nahet euch mit mir den wissenschaftlichen Kunstwerken, in welchen seit Beginn unsrer Kirche der protestantische Geist sich entfaltet hat. Voll dieses Glaubens lernt aber auch den immer reicher sich offenbarenden Geist der Religion, wie er in der Dogmatik erscheint, als den lebendigen, göttlichen Geist, der allein den frommen Denker zur vollkommnen Harmonie zwischen Wissenschaft und Religion führt, erkennen. Die Zeit ist vorüber, wo man es für eine Sünde hielt an das Wort Jesu von Gottes nimmer aufhörendem Wirken und Walten in der Schöpfung und an das paulinische ὁ θεὸς πᾶς ἐν πᾶσιν zu glauben. Der Gott, der in der Natur als ewige Weisheit und Liebe seinen Geist walten und wirken läßt, der Gott, dessen Fußtapfen unser ahnender Geist erkennt in der Geschichte der Menschheit, den sollten wir nicht wahrnehmen in der Geschichte des religiösen Geistes? Wenn da, wo alles Streben auf das Erfassen und Begreifen des Göttlichen gerichtet ist, Er sich nicht finden läßt, wo sollte er dann sich offenbaren? Nein es möge uns nimmer der schöne Glaube verlassen, daß die Wissenschaft des religiösen Geistes das Heiligthum sei, in welchem Gottes Geist vor allen andern den Menschen sich offenbart und in immer vollendeteren edleren Formen sich offenbaren wird. Dann wird die dogmatische Wissenschaft als die wahrhaft hohe und göttliche unserm Auge erscheinen, wir suchen mit unvergänglicher Lust den geheimnißvollen Gang der ewigen Intelligenz in der Bildung des religiösen Geistes durch jene Wissenschaft zu ergründen, und wie einst über den Tiefen des Wassers, so schwebt uns über ihren Tiefen der schaffende Geist Gottes. Und wenn dieser

Geist nicht immer im sanften Sausen einherschreitet: auch unter Blitzen und Donnerschlägen erkennen wir seine Herrlichkeit, und ahnen überall die göttliche Weisheit und ewige Liebe im Reich der Dogmatik, überall ihren Spuren mit Liebe folgend. Daß aber der nur den Gott, der die ewige sich selber hingebende Liebe ist, finden wird, welcher selbst in Liebe dem Ewigen sich hingiebt, das wenigstens ist die Wahrheit in den tiefsinnigen Aussprüchen zweier der genialsten Juden neuer und alter Zeit[1]).

Endlich noch ein Wort mahnender Liebe für euch, auf denen die Hoffnung des fortschreitenden religiösen Geistes ruht, ihr Jünger der theologischen Wissenschaft, die ihr nicht gesonnen seid, eure freigeborne Seelen in ein widernatürliches Joch spannen zu lassen! Es ist ein Wort, dessen Befolgung noch nie Reue hervorgerufen hat: „Durchforscht mit selbstständigem Geiste all die verschiedenen Formen, in welchen der religiös-wissenschaftliche Geist im Protestantismus sich entfaltet hat, macht euch zum Herrn und Herrscher über sie alle!"

Der wahre Theolog muß die verschiedenen Systeme seiner Wissenschaft kennen lernen, und wäre es auch nur, um, wie Sokrates von der Metaphysik sagt, „sich nichts weiß machen zu lassen und seinem Vergnügen in dieser Hinsicht ungestört nachzuhängen." Aber es ist mehr; es handelt sich darum, daß er das System, die Form des Geistes entdecke, in welchem sich seine religiöse Überzeugung am treusten wiederspiegelt und ausspricht, wo er sein Inneres schon mehr oder weniger organisch ausgebildet vorfindet. Ich kenne nichts Traurigeres, als einen nicht ganz geistlosen Theologen, welcher auf gut Glück sich an dieses oder jenes System an- und gegen alle andere abschließt — in der Regel auf den Rath einseitiger oder thörigt eitler Lehrmeister. Wie gar oft aber trifft man Theologen, welche, die Knospe zu schöner Entfaltung in sich tragend, lange Jahre, ihrer innersten Natur zuwider, sich an ein solches System halten, welches die Sehnsucht ihres religiösen Geistes nicht befriedigt, und nimmermehr die in ihnen schlafende Psyche vom Todtenschlafe auferweckt. Daß aber dieß ein Unglück ist, welches nur zu oft den gemißhandelten Geist zur Unlust an der ganzen Theologie, ja an der Religion selbst, und zur geistigen

---

1) *Spinoza*, Ethic. P. V. prop. 36: [Opp. ed. Paulus. Jen. 1803. II. p. 292 sq.] „Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat; — qui actio est, qua mens se ipsum contemplatur, concomitante idea Dei tanquam causa, h. e. actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, se ipsum contemplatur, concomitante idea sui." — *Philo*, de praemiis et poenis. Opp. ed. Paris. 1640. p. 917. *Τὸν αἰσθητὸν τοῦτον ἥλιον μὴ ἑτέρῳ τινὶ θεωροῦμεν, ἢ ἡλίῳ; καὶ τὸ φῶς, ἆρ' οὐ φωτὶ βλέπεται; τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν, δι' αὑτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ.*

Zerrissenheit führt: davon in sich selbst den Beweis zu erleben, möge Gott Jeden behüten!

Wie ganz anders aber und herrlich ist es um den Geist bestellt, der, „losgespannt von fremdem Joche," mit freiem Blicke und mit Liebe zu allem Hohen und Göttlichen unter jeder Form, durchwandelt hat die Gebiete aller theologischen Systeme! Der weiß, wo sein Geist rasten muß, der kennet den Weg, auf welchem er Nahrung findet für die dürstende Seele; er hat das Element gefunden, in welchem seinem Geist zu athmen bestimmt war; und er lebt fortan in diesem seinem Elemente, und lebt ein volles und reiches Leben in geistiger Freiheit, Wahrheit und Schönheit.

Und fände dein Durst nach Wahrheit in keinem Systeme volle Befriedigung, wäre ihrer keines geeignet und groß genug, dich zu fesseln, forschender Jüngling! Nun denn, die Worte, die der Geist der Dogmatik aus all den verschiedenen Formen seiner Offenbarung zu dir geredet, — es wäre seltsam, wenn sie nicht in dem deinen unsterbliche Gedanken geweckt hätten; wenn sie dir nicht den Blick geschärft hätten, daß du in dem großen Ganzen aller Gebilde des religiös-wissenschaftlichen Geistes Stoff genug fändest, um dir ein neues, deinen Bedürfnissen entsprechendes Gebäude aufzubauen, mit kluger Wahl das Beste und Trefflichste aus allen benutzend und durch ein neues geistiges Band zu einer neuen Erscheinungsform des religiösen Geistes vereinend. Dem muß das ewige Licht doch endlich in's Auge blitzen, dem Ohre dessen doch endlich das Meer der ewigen Wahrheit rauschen, der des Geistes Orakelsprüchen überall nachspürt und überall im Reiche der Wissenschaft auf des Geistes Wehen lauschet.

Übersicht.

Erstes Buch.

Von Melanchthon bis Cartesius.

Der religiöse Geist auf seinem noch unspeculativen Wege durch die protestantische Dogmatik.

Abschn. I. Der religiöse Geist erscheint als lebendiger Glaube an die Erlösung, durch das alleinige Verdienst des in Jesu erschienenen Gottessohns, von dem seit Adam verderbten Zustande des menschlichen Geschlechts; anfangs als unmittelbares Bewußtsein, welches in dem Streben nach seiner wissenschaftlichen Rechtfertigung, allmählich nach der Seite des, jedoch nur äußerlich-bleibenden, Erkennens hinüberneigt. (Melanchthon, s. Commentatoren und Nachfolger in der synthetischen Methode. Anhang: Die ref. Dogmatiker jener Zeit.)

Abschn. II. Der rel. Geist, in Calixt zu einer freieren Form des Erkennens strebend, wird von den protest. Scholastikern in die beengenden Formeln eines äußerlichen Erkennens eingezwängt, wodurch der lebendige Glaube zum todten Buchstaben erniedrigt wird. (Calixt, analytische Methode, Trennung der Dogmatik von der Moral. Die protest. Scholastiker der luth. und ref. Kirche.)

Abschn. III. Der religiöse Geist in der Form eines aus innigem frommen (mystischem oder pietistischem) Gefühl hervorgegangenen christlichen Lebens. (Spener, seine Vorgänger und Freunde. Anhang: gleichzeitige Dogmatiker unter den Ref. und Socinianern.)

Zweites Buch.

Von Cartesius bis Ernesti und Semler.

Durch Auftauchen einer Philosophie, welche die ewigen Wahrheiten der Religion als in ihr enthaltne nachweist, ist der im Protestantism enthaltne rel. Geist genöthigt, sich mit den Resultaten jener Philosophie auszugleichen; darum beginnt er nun, nachdem er als protest. Glaube sich durch die Form des Gefühls, (äußerlichen) Erkennens und Handelns hindurchbewegt hat, seinen Lauf in den Tiefen der Speculation, versucht von ihr

aus das Sterbliche des Christenthums von dessen Unsterblichem zu scheiden, und somit die bisher nur geglaubten Wahrheiten als ewige, im Tiefsten des Menschengeistes begründete, nachzuweisen. Aber die Zeit, noch nicht reif für solche Scheidung und Versöhnung, folgt dem Geiste nicht auf seinem speculativen Wege, so daß er, nur von Wenigen verstanden, für jetzt inne hält, die Zeit aber diesen Weg immermehr verflachend, am Ende in der reinen Negation gegen das Erschienensein der ewigen relig. Wahrheiten im Christenthum, zum Bewußtsein ihrer eignen Richtigkeit gelangt.

Abschn. I. Einwirkung jener Philosophie auf die Dogmatik in bejahender Weise,

Abschn. II. in verneinender Weise.

Drittes Buch.

Von Ernesti und Semler bis zum Beginn der Versöhnung zwischen Supranaturalism und Rationalism.

Der relig. Geist tritt in der Dogmatik auseinander in die Doppelform einerseits des, philosophisch nicht begründeten, Festhaltens an dem Herkömmlichen, andrerseits der dem Auctoritätsglauben entgegengesetzten Form einer subjectiv-kritisch zersetzenden Erkenntniß. Durch völliges Sichentfalten dieser Gegensätze sind die Bedingungen einer wissenschaftlichen Versöhnung derselben gegeben.

Abschn. I. Thesis (sog. Supernaturalism): a) allgemeine Übersicht über die supranat. Dogmatik; b) die dogmatischen Systeme von Storr, Morus u. Steudel, als Repräsentanten des Supr. nach seiner Kraft und Wissenschaftlichkeit; c) der Supr. in seiner Schwäche.

Abschn. II. Antithesis (Rationalism): a) allgemeine Übersicht; b) die dogmat. Systeme von Henke, Eckermann und Wegscheider.

Anhang.

Einseitigkeit des Supr. und des Rat. Übergang zur Synthesis oder Versuche, durch eine vernunftgemäße Bibelauslegung die Versöhnung zwischen beiden Gegensätzen zu Stande zu bringen. (Bretschneider u. Schott.)

Viertes Buch.

Synthesis: Versöhnung der Gegensätze durch deren Aufhebung in einem höheren Dritten.

Durch die verschiedene Art und Weise, auf welche die Versöhnung versucht wurde, bilden sich von selbst hier verschiedene Gruppen.

1) Der religiöse Geist erscheint in der Form des zu allgemein-relig. Ideen sich erhebenden sittlichen Gefühls. Kant und seine Theologen: Tieftrunk, Ammon, Stäudlin, J. W. Schmid und J. E. Ch. Schmidt. (Charakter der damaligen Zeit.)

2) Der rel. Geist als reinste Subjectivität (Idealism), welche in ihrem Zenith, dem Sicheinswissen mit der Gottheit, angelangt, sich leise hin-

überneigt zum historischen Christenthum: Fichte. (Vorbereitung auf de Wette's dogm. System: in Fries (u. Jakobi) beginnt der rel. Geist auf anthropologischem Wege seine Entwicklung als Gefühl od. Ahnen u. Glaube.)

3) Der rel. Geist als in der Objectivität sich suchende und findende Subjectivität, od. als der in der Erscheinungswelt — am höchsten im Menschen — sich schauende göttliche Geist: Schelling. (Vorbereitend auf Schleiermacher's Glaubenslehre: Erschütterung des unreligiösen Lebens durch Schleiermacher's Reden über Religion.)

Verwandt mit Schelling: Der relig. Geist als Entwicklung der im Menschen liegenden Gottesidee. (Nur Christus ein reiner Mensch, darum auch nur in ihm die reine Entwicklung der Gottesidee, die vollkommene Religion.) Schwarz.

4) Der religiöse Geist erscheint als zum wissenschaftlichen Bewußtsein strebendes religiöses Gefühl, die höchste Selbstständigkeit der eigenthümlich entwickelten Subjectivität mit dem objectiven kirchlichen Gemeingeiste vereinend: Schleiermacher, ausgehend vom Princip der absoluten Abhängigkeit.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Erstes Buch.

Melanchthon bis Cartesius.

Der relig. Geist auf seinem noch unspeculativen Wege durch den Protestantismus.

Erster Abschnitt.

Der rel. Geist erscheint als lebendiger Glaube an die Erlösung durch alleiniges Verdienst des in Jesu erschienenen Gottessohns; anfangs als unmittelb. Bewußtsein, allmählich nach der Seite eines äußerlichen Erkennens sich neigend (Melanchthon, s. Commentatoren u. Nachfolger in der synthet. Methode.)

a) Melanchthon.

Der protestantische Geist war durch Luther zur äußeren Existenz gelangt; aber nur zum Dasein in der Gemeinde, nicht zur wissenschaftlichen Gestaltung. Dieß geschah zuerst durch unsern, mit Sanftmuth und ruhiger Klarheit reformirenden Melanchthon, in seinem, zu Wittenberg 1521 erschienenen, Werke: Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae. Er gibt hier noch kein dogmatisches System im strengsten Sinne der Wissenschaft[1]), sondern in einfacher, natürlicher Ordnung stellt er die Hauptstücke des protestantischen Glaubens dar, erläutert und begründet sie. Der Geist dieses Werks ist ächt paulinisch. Denn ausgehend mit dem Autor des Römerbriefs von den natürlichen Kräften des Menschen, vom Gefühl unsrer Unvollkommenheit und Verderbtheit durch die Sünde, Gott gegenüber, an der das ganze menschliche Geschlecht Antheil habe (homo, hominum vires; peccatum, fructus peccati, vitia, poenae), geht er über zu den Veranstaltungen Gottes, durch den Erlöser, welcher der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen Genugthuung geleistet habe für die Sünde der Menschen, jenen von Adam an verderbten Zustand aufzuheben (lex, promissiones, instauratio per Christum, gratia); spricht dann von des Christen Glauben, welcher, als vollkommne Hingabe des Herzens an den Erlöser die thätige Liebe und Hoffnung in sich schließend, allein Vergebung und Seligkeit schaffe (fides, spes, charitas); kommt dann auf die äußeren Anstalten der Kirche, welche

1) Schleiermacher sagt von den locis Mel.: „sie lagen in der Mitte zwischen symbolischen und systematischen.“ (Gesch. der christl. Kirche, nach Schleiermacher's Tode herausgg. v. Bonnell. S. 615.)

wie alle äußere Werke werthlos sind ohne jenen Glauben (signa sacramentalia, hominum status, magistratus, episcopi), und schließt mit der Entscheidung des endlichen Schicksals der Menschen durch den beseligenden oder verdammenden Richterspruch Gottes (condemnatio, beatitudo).

Es darf uns nicht irre machen an der Freisinnigkeit Melanchthon's, wenn wir als Hauptcharakterzüge seines Werks „das Gefühl von der Unzulänglichkeit der menschlichen Kraft zur Erlangung des ewigen Heils" und den Glauben finden, „daß das einzige Heil in der Aneignung des Verdienstes Christi besteht." Denn diese Dogmen waren ja die Grundzüge des Protestantismus bei seinem Erstehen, und sind's noch lange geblieben. Wenn auch der jetzigen Theologie diese Züge nicht mehr recht zu Gesichte stehen wollen, so müssen wir doch bedenken, daß jene Dogmen nothwendig aus dem Kämpfen des protestantischen Geistes gegen die Mißbräuche des Katholicism hervorgehen mußten. Denn er kämpfte und protestirte ja gegen den Ablaßkram und gegen den Aberglauben: daß die Kirche einen Gnadenschatz von überflüssigen Verdiensten (nicht Christi, sondern sündiger Menschen) besitze; und da war es ganz natürlich, wenn er, um den Feind zu schlagen, das Gegentheil zu erweisen suchte, indem er, auf dem Grunde der h. Schrift das Dogma aufstellte: „daß die Menschen, weit entfernt, noch für andere Verdienstliches wirken zu können, nicht einmal für sich selbst genug Gutes thun könnten," und wenn er, um des Papstes und der Kirche Anmaßung zu bekämpfen, alles Verdienst auf Christum allein zurückführte, und dieß Verdienst nicht durch Ablaßbriefe, sondern durch den Glauben den Menschen zu Theil werden ließ.

Da die Tendenz dieser Schrift vorherrschend eine praktische[1]) war, so läßt hier Melanchthon alle Lehren, durch deren wissenschaftliche Zergliederung die christliche Gesinnung nicht gefördert zu werden schien, dahin gestellt sein. Vorzüglich geschieht dieß in der ersten Ausgabe, die jetzt so selten geworden ist, daß Augusti 1821 einen neuen Abdruck davon zu veranstalten für nöthig hielt. Hier ist die Dreieinigkeitslehre sammt dem Dogma von der Person Christi weggelassen, welche erst in die späteren Ausgaben aufgenommen wurden. Die Lehre von der heiligen Schrift fehlt aber auch in den späteren. Man bedurfte ihrer damals noch nicht.

Eine größere Ausdehnung erhielt jener einfache Entwurf in den späteren Ausgaben (1525, 1535, 1543, 1559.), in welchen sowohl die strenge Prädestinationstheorie der ersten Ausgabe immermehr

1) Noch stärker tritt diese in Melanchthon's „Unterricht für die Visitatoren" hervor, worin er Prediger und Religionslehrer ausdrücklich vor allem polemischen Treiben warnt und im dogmatischen Theile dieser Schrift zu dem praktischen Gesichtspunkte der Dogmen hinführt.

aufgegeben, als auch auf die theoretischen Mißstände und Verwirrungen der damaligen Theologie mehr Rücksicht genommen ist. Melanchthon gab aber damit nur dem Bedürfniß der Zeit nach, und ermahnt (Vorr. zur A. v. 1543) die Religionslehrer ausdrücklich, nicht neue, sondern die alten, in den prophetischen und apostolischen Schriften stehenden, Wahrheiten vorzutragen, zu erklären, zu beweisen und gegen die Irrthümer zu vertheidigen. Er habe, sagt er dort, die erste Ausgabe (die ohne sein Wissen von Luther besorgt wurde) nur für sich selbst (ad usum domesticum) gemacht, und nun aus Rücksicht auf den verwirrten Zustand der Theologie interdum aliquas descriptiones aut partitiones hinzugefügt. Doch selbst in der ausführlichsten Ausgabe der loci (1559. 858 Seiten stark) enthält sich der „Praeceptor Germaniae“[1]) aller unfruchtbaren dialektischen Spitzfindigkeiten und läßt sich nur auf wahrhaft wichtige und für die damalige Lage der Dinge förderliche dialektische Erörterungen ein.

Milde, edles Streben zur Verständigung und zur Versöhnung, Deutlichkeit, Hervorheben des praktischen christlichen Lebens geben diesem Werke einen Werth, der um so höher anzuschlagen ist, je seltener man alles Dieß in den damaligen Zeiten, wo der revoltirende religiöse Geist die stärksten Leidenschaften aufgeregt hatte, findet. Auf einfachen, aus der Bibel gebrochenen, Grundsteinen führt er sein Gebäude in eben so einfacher als großartiger Weise auf, und mit den Wahrheiten des Evangeliums schlägt und belehrt er zugleich die Irrlehrer seiner Zeit, wo es nöthig ist. Die protestantischen Theologen hatten nun einen wissenschaftlichen Haltpunkt, die verschiednen protestantischen Privatansichten nun ein Panier, um das sie sich sammeln konnten zu festgeschlossenen Reihen, die ganze Reformation eine Rechtfertigung vor der gelehrten Welt, gegenüber dem Katholicism, und denkende Geister einen Grund und Anfang, auf welchem sie die protestantische Glaubenslehre weiter entwickeln und fortbilden konnten.

Mit fast allgemeiner Freude wurde dieß Werk von der protestantischen Partei begrüßt, und Luther ehrte deßhalb den Freund durch manches rühmende Wort[2]). Später, als der Synergismus Melanchthons immer entschiedener (bes. seit 1535) hervortrat, beschuldigten die strengsten Lutheraner das Werk des Unprotestantism, und weil die

---

1) Welchen Namen Mel. besonders seinen locis verdankte.

2) So nennt ihn Luther in einem Briefe aus jener Zeit den „mit Lorbeer gekrönten“ Theologen, der keines Gegners „Donnerkeil zu fürchten habe,“ und sagt, indem er ihm seine Hülfe zum Streite wider seinen einzigen literar. Gegner, Emser (Priester zu Dresden), anbietet, „es soll mich nicht reuen, unter einem solchen Meister die Kriegskunst zu lernen. Wer wollte nicht willig unter dem fechten, der zur Theologie solchen Kopf und so vielerlei Gelehrsamkeit gebracht!“ 2c. (Br. an Philipp Melanchthonem, in Dr. M. Luther's Werken. Hambg. b. Fr. Perthes 1826. 5tes Bdchn. S. 231 f.).

polemische Tendenz, die bald darauf in der protestantischen Kirche überhand nahm, in den locis so zurücktritt, daß wohl ein gewisser Indifferentism gegen manche damalige Irrthümer und Heterodoxieen denselben nicht abzusprechen ist, so wurde es später als unmännlich, unvollkommen und charakterlos angefeindet.

Die Methode, deren sich Melanchthon in seinen locis bediente, ging dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung nach (a. Vom Princip aller Dinge, auch der Seligkeit: Gott. b. Von den Mitteln zur Seligkeit. c. Vom Zweck des Menschen, der ewigen Seligkeit), wurde später (s. Flacius Illyricus. Tractat. I. im zweiten Theile seines Clavis) die synthetische genannt und von den folgenden Dogmatikern bis auf Calixt befolgt.

b) Melanthons[1]) Commentatoren und Nachfolger in der synthetischen Methode.

Das ganze 16. Jahrhundert hindurch behaupteten Melanthons loci ihre wohlverdiente Herrschaft in fast allen evang. lutherischen Hörsälen, und die nach Melanthon erschienenen dogmatischen Werke sind fast alle nur Commentare jenes Werkes.

Victorin Strigel (geb. 1524, gest. zu Heidelberg 1569, verhaßt als Synergist und Freund der calvinischen Abendmahlstheorie) und Nikolaus Selnecker (geb. 1532, † 1602 zu Leipzig) lieferten die ersten derselben. Strigels „loci theologici" gab ein reformirter Theolog, Christian Pezel, heraus (1581—85. 4 Bde.); Selneckers „institutiones christianae religionis" erschienen schon 1573—79 in 3 Bänden. Beide lassen der eigentlichen Dogmatik vorbereitende Abhandlungen vorausgehen, in welchen über die h. Schrift, Offenbarung, Methodik des Vortrags der christl. Lehre u. a. gesprochen wird.

Am gründlichsten und lehrreichsten aber wurde Melanthons Werk commentirt von Martin Chemnitz (geb. 1522, stud. zu Wittenberg s. 1545, † 1574 als Superintendent zu Braunschweig), dem wissenschaftlichsten Bekämpfer des Katholicism seiner Zeit und (wie auch Selnecker) Mitverfasser der Concordienformel. Chemnitzens loci etc. quibus et loci communes Melanchthonis perspicue explicantur et quasi integrum christianae doctrinae corpus ecclesiae Dei sincere proponitur (ed. Polycarp. Leyser. D. successor ipsius. Frcf. a. M. 1591 sq. Tom. III.) sind eine genaue zeitgemäße Entwicklung und Weiterbildung der melanthonischen loci, denen sie sich in der Anordnung auf das Genaueste anschließen. Die Eschatologie fehlt jedoch; statt ihrer sind aber dem Werke 19 Abhandlungen

---

1) So schreibt, wie Bretschneider nachgewiesen hat, Mel. sich in der spätern Zeit.

angefügt, worunter auch der berühmte Tractat Chemnitzens, welcher der künstlichen Lehrform, wonach die communicatio idiomatum in drei verschiedenen generibus und Unterabtheilungen (species) behandelt wird, den Ursprung gab. — Auch Chemnitzens Werk läßt der Dogmatik einleitende Abhandlungen vorausgehen.

Dieß waren sämmtlich Bearbeitungen im freien evangelischen Geiste Melanthon's (obgleich Chemnitz nach Melanthon's, seines Lehrers und Freundes Tode, sich zu den lutherischen Eiferern hinneigte), und ihre Verfasser bauten nur weiter auf dem einfachen Grunde, den der Altmeister gelegt hatte. Der erste Dogmatiker aber, welcher durch einen Commentar über Melanthon's loci dem Ansehen derselben mehr schadete als nützte, indem er Melanthon's Ansichten nach streng-orthodox-symbolischer Lehrform kritisirte, und wo er Heterodoxie witterte, verbesserte — war

Leonhard Hutter (Prof. in Wittenberg, † 1616).

Er that dieß in seinen 1619 erschienenen: „Loci communes theologici ex S. litt. diligenter eruti, veterum patrum testimoniis passim roborati et confirmati ad methodum Locorum Melanchthonis." Man hat wohl mit Unrecht diesem Buche den Vorwurf der Weitschweifigkeit gemacht. Der Geist der Polemik aber erhielt durch dasselbe neue Anregung; auch kann Hutter wohl als Vorläufer der protestantischen Scholastik gelten. Schon neun Jahre früher hatte er auf kurfürstlichen Befehl ein kürzeres dogmatisches Werk herausgegeben: „Compendium locorum theol. ex Scriptis S. et libro concordiae collectum," welches zum Zweck hatte, die reinste lutherische Theologie wissenschaftlich darzustellen, und deßhalb, mit Hintansetzung der melanthonischen, damals in Sachsen vielfach angefochtenen Lehren, sich streng an die symbolischen Bücher hielt. Es wurde von Staatswegen auf den sächsischen Fürstenschulen eingeführt und verdrängte bald auch auf andern deutschen Akademien die freisinnigere Dogmatik Melanthon's.

Somit hatte nun auch die strengste wittenbergische Orthodoxie des Lutherthums einen Repräsentanten unter den dogmatischen Lehrbüchern. Es scheint dieß ein Rückschritt in der Kultur des wissenschaftlich sich entwickelnden protestantischen Geistes, und in gewisser Hinsicht ist's auch ein solcher; aber ein momentaner und ein nothwendiger. Denn um die verdammungssüchtige Strenge der Orthodoxie und des Buchstabenglaubens in unsrer Kirche mit Ernst und Nachdruck bekämpfen zu können, mußte der freie Geist dogmatischer Wissenschaft erst den Feind in gelehrter Gestalt und regelrechter Schlachtordnung gegenüber haben; hatte er ihn da geschlagen, dann erst war der Welt offenbar, daß die Sache des Feindes unhaltbar, aber doch eine thatsächliche Warnungstafel vor dem falschen Wege, eine Führerin

zum richtigen sei für die nachfolgenden theologischen Geschlechter. Und deßhalb mußte die strengste Orthodoxie, wie sie in Hutter zuerst hervortrat, eine Zeitlang das Feld behalten und all ihre Kraft entfalten, um in all ihrer Kraft und somit entscheidend aus dem Felde geschlagen zu werden, und durch ihren Untergang Zeugniß abzulegen: daß wohl dem Geiste der großen Reformatoren ein ewiges Fortleben in der Kirche verliehen ist, aber dem Buchstaben nimmermehr.

Wir haben nun, was Ausführlichkeit und Umfang betrifft, den Riesen aller protestantischen Dogmatiken zu nennen, welchen

Johann Gerhard (geb. 1582; 1615—26 Generalsuperint. zu Koburg, dann Prof. zu Jena, wo er 1637 starb)

unter dem Namen: Locorum theol. cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose, solide et copiose explicatorum. Tom. IX.[1]). Erf. et Jen. 1610 zur Welt brachte, und welchen spätere Editoren glücklich bis auf zwei und zwanzig Quartbände [2]) gebracht haben. Es enthält dieses Werk außer der eigentlichen Dogmatik auch die ganze Moral [3]), nebst Polemik, Nutzanwendung und Geschichte der Dogmen, und ist, wie bei solch außerordentlichem Umfang nicht anders zu erwarten, oft ausführlich bis zur Weitschweifigkeit. Es wird aber ein Denkmal deutschen Fleißes und theologischer Gründlichkeit und Gelehrsamkeit bleiben für alle Jahrhunderte. Denn es bietet Alles dar, was damals zur dogmatischen Wissenschaft in irgend einem Sinne gehörte, mit großer Klarheit, umfassender Kenntniß der Kirchenväter und Scholastiker, und einem gediegenen, auf historischen wie verständigen Gründen ruhenden, Urtheil. — Es giebt mehrere sehr brauchbare Auszüge von diesem Werke.

Die reformirte Dogmatik.

Werfen wir einen Blick hinüber in das dogmatische Gebiet der reformirten Kirche, welche vornehmlich in den Lehren von Prädestina-

1) Theil I: Von der h. Schrift und deren Auslegung. Natur Gottes. Trinität. Th. II: Schöpfung. Engel. Vorsehung. Gnadenwahl und Verwerfung. Ebenbild Gottes. Erbsünde und wirkliche Sünde. Freier Wille. Th. III: Moral-, Ceremonial- und bürgerliches Gesetz. Evangelium. Buße. Rechtfertigung. Th. IV: Gute Werke. Sakramente. Beschneidung. Osterlamm. Taufe. Th. V: Abendmahl. Kirche. Th. VI: Predigtamt. Obrigkeit. Th. VII: Ehe. Th. VIII: Letzte Dinge. Tod. Auferstehung. Th. IX: Gericht. Weltende. Hölle. Ewigkeit.

2) Ed. J. F. Cotta. Tub. 1762—81. 20 T. 4. Indices adj. H. Müller, 788 sq. 2 T. 4. auf Kosten der Würtemb. Kirche.

3) Bis auf Calixt verband man die Moral mit der Dogmatik, indem man gewöhnlich mit der Lehre vom Gesetz die christl. Pflichtenlehre, und mit der vom neuen Gehorsam und der Heiligung die christl. Tugendlehre verband, und noch gelegentlich moralische Beziehungen hervorhob.

tion und Abendmahl von der lutherischen abweicht, so tritt uns hier ein Werk entgegen, welches an großartigem systematischen Geiste, an Kraft und consequenter Durchführung alle andern dogmatischen Werke seines und des folgenden Jahrhunderts weit überragt. Es ist dieß die: Institutio religionis christianae Jo. Calvini [1]), Basil. 1536, 39 u. oft; am vollständigsten 1559 Genev. neuste A. v. Tholuck 1834 f.

Dieses gelehrte und ausgezeichnet scharfsinnige Werk, voll tiefen religiösen Sinnes, welches in's Deutsche, Französische, Holländische, Spanische, Englische, Italienische, Ungarische und Griechische übersetzt worden ist, zerfällt in 4 Bücher, von denen das erste handelt: de cognitione Dei creatoris; d. zweite: de cognitione Dei redemptoris in Christo, quae patribus sub lege primum, deinde et nobis in evangelio patefacta est; d. dritte: de modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant et qui effectus consequantur; d. vierte: de externis mediis vel adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet.

Während Luther mehr äußerlich und materiell die Abendmahlslehre auffaßte, und Zwingli in der Auffassung dieses Sakraments als Sinnbild und Gedächtnißmahl die durch dasselbe bewirkte wahrhafte Vereinigung mit Christo fast gänzlich untergehen ließ, hebt Calvin — früher mit Luther übereinstimmend in dem Glauben, daß unter dem Brodte die ipsa substantia carnis dargereicht werde, jedoch nur den Frommen, — seit 1539 die Innerlichkeit desselben mehr hervor, indem er lehrt: daß im A. M. allerdings ein wahrhafter Genuß des verherrlichten Körpers Christi statt finde und die göttliche Gnade als geistige Kraft durch diesen Genuß in den Genießenden überströme (indem Leib und Blut Christi zwar realiter, aber nur in geistiger Weise im A. M. zugegen seien; die geistige Kraft aber das eigentlich Reale sei); aber einzig und allein für das im Glauben zur geistigen Vereinigung mit Christo sich aufschwingende Gemüth, d. i. für die zur Seligkeit Erwählten [2]). Und hier schließt sich Calvin's Prädestinationstheorie an.

---

1) Calvin geb. 1509 zu Noyon in der Picardie, studirt, unter Olivet, Theologie zu Paris, dann Rechtswissenschaft zu Orleans u. Bourges, wendet sich aber bald wieder der Theologie zu in freiem reformatorischen Sinnne, starb d. 27. Mai 1564 zu Genf, wo er 23 Jahre lang als Prof. der Theol. und Lenker der kirchlichen Angelegenheiten gewirkt hatte.

2) Richtige Würdigung der Calvinischen A. M. L. in Karl Meier's (eines zu früh dahingeschiedenen Freundes, † d. 20. Febr. 1841) Lehrb. d. Dogmengesch. Gießen 1840. S. 273 f.: „Calvin vergeistigte nicht bloß die Lutherische manducatio oralis zu dem Begriffe eines substantiellen Genießens der verklärten Menschheit Christi, sondern auch schon die Frage suchte er zu lösen: warum das A. M. seine specifische Bedeutung gerade darin habe, daß in demselben die Symbole

Während die andern Reformatoren sich mehr oder weniger scheuten, gemäß der Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit der Menschen durch die Sünde, eine völlig willkürliche Erwählung und Verwerfung Einzelner auszusprechen, und die starre Consequenz der Theorie einem milden, menschlichen Gefühle zum Opfer brachten, bebt Calvin nicht zurück vor den kühnsten Ergebnissen, zu denen die consequenteste Durchführung des strengen augustinischen Lehrbegriffes führt. Denn der speculative Gedanke, die abstracte Wahrheit ist ihm Alles; und darum behauptet er nach der Consequenz des gemeinsamen Vordersatzes der Reformatoren: ist der Mensch so verderbt durch die Erbsünde und so unfrei, daß es durchaus nicht von ihm abhängt, die Seligkeit zu erlangen, so muß Alles auf die Gnade Gottes zurückgeführt und eine völlig willkürliche Erwählung und Verdammung der Menschen von Seiten Gottes angenommen werden. — Jedoch fand diese schroffe Prädestinationslehre nie volle Anerkennung in der reformirten Kirche, weil sie das sittlich-religiöse Leben des gemeinen Mannes nur zu leicht gefährdet durch Beförderung des äußersten Leichtsinnes im Sündigen, und weil das sittliche Gefühl sich gegen eine Lehre sträubt, nach welcher die Menschen nur Spielzeuge sind in der Hand eines parteiischen Gottes, auf dessen Veranstaltung selbst Adams Sündenfall zurückgeführt wird. — In seiner Polemik, namentlich gegen die Katholiken, ist Calvin scharf und rücksichtslos, und oft im Gefühle seiner geistigen Übermacht unduldsam bis zur Verachtung Andersdenkender.

Was Calvin als Dogmatiker begonnen, wurde fortgesetzt durch den sanften und duldsamen Andr. Hyperius, welcher in seinem Werke: „Methodus theologiae (Basil. 1568—74)", das leider kaum zur Hälfte vollendet war, als ihn der Tod überraschte, die Calvin. Prädestinationslehre vertheidigt, doch die Verdammung der Nichterwählten durch Grade der Unseligkeit moderirt.

Gleichzeitig schrieb Wolfgang Musculus ein dogmat. Werk: „Loci communes theologici. Bern 1573", welchem aber mit Recht Weitschweifigkeit und Mangel an systematischer Ordnung zum Vorwurf gemacht worden ist. — Keiner jedoch von beiden hat den Geist Calvin's mit solcher Kraft ergriffen und in Wissenschaft und Leben mit so rastloser Thätigkeit, solcher Gewandtheit und Gelehrsamkeit weiter-

des Leibes und Blutes Christi genossen werden. Calv. betrachtet nämlich Leib u. Blut Christi nicht als Inbegriff alles dessen, was Christus durch seinen Gehorsam gethan u. gelitten hat, sondern es ist seine Menschheit, vermöge der er dasselbe vollbrachte, — und der Genuß des Leibes und Blutes Christi ist nicht die subjective Aufnahme u. Aneignung des durch den Gehorsam Christi objectiv vollbrachten Heils, sondern das unmittelbare Gewißwerden der reellen Gemeinschaft mit der Menschheit Christi, als Bedingung der Theilnahme an den Segnungen des durch ihn vollbrachten Erlösungswerkes."

fortbewegt, als Theodor Beza (geb. 1519, gest. 1605). Von seinen, 1582 zu Genf erschienenen, Werken (3 Bde. fol.) gehören hierher vor Allem seine „tractationes theologicae", ausgezeichnet durch gründliche exegetische und historische Studien.

Zweiter Abschnitt.

Der rel. Geist, zu einer freieren Form des Erkennens strebend, wird in die beengenden Formeln eines äußerlichen Erkennens eingezwängt, wodurch der lebendige Glaube zum todten Buchstabenglauben erniedrigt wird.

Calixt. Analytische Methode; Trennung der Dogmatik von der Moral. Die protestantischen Scholastiker.

Wenn die bis jetzt genannten dogmatischen Lehrbücher, ihrer synthetischen Methode gemäß, ausgingen von Grund und Ursache, dann auf deren Wirkungen fortschritten, und mit dem Endzwecke des menschlichen Strebens endigten: so wurde jetzt durch Georg Calixt (geb. 1586, † 1656 als Prof. d. Theol., Kirchenrath und Abt von Königslutter), einen der geistvollsten Theologen des 17ten Jahrhunderts, eine neue Behandlungsweise herrschend, welche, vom Ziele ausgehend und mit den Mitteln zur Erreichung desselben endend, sich die analytische nannte. Diese Methode zerspaltet die ganze Dogmatik in drei Theile. Der erste: vom Zweck der Theologie handelnd, umfaßt die Lehren von Gott (finem objectivum), dessen Verhältniß zur Welt, und von der Seligkeit (finem formalem); der zweite: vom Subject der Theologie, mit den Lehren vom Menschen nach dem Stande der Unschuld, der Sünde, und seinen Kräften; der dritte: von den Ursachen und Mitteln des Heils, mit den Lehren „von der allgemeinen Gnade Gottes; Christus, dem verdienstlichen Grund des Heils; Gnadenwirkungen des h. Geistes od. Heilsordnung; u. Heilmittel: Wort Gottes, Sakramente, Glaube u. Kirche."

Diese, von Calixt in seiner „epitome theologiae" [1]) 1619 angewandte Methode wurde nun zur herrschenden in den dogmatischen Lehrbüchern. Von den nach ihr gearbeiteten Werken sind die bedeutendsten: Dannhauers „Hodosophia christiana seu theologia positiva in certam, plenam et cohaerentem methodum redacta" (Strasb. 1649). Ein besonderes Interesse erhielt dieses Werk dadurch, daß sein Vf. die der analytischen Methode zu Grunde liegenden Gedanken und Gefühle von der Sehnsucht des Menschen nach Vereinigung mit Gott in eine allegorische Form brachte, wobei der Mensch als Wandrer auf dem Lebenswege, die Schrift als das Licht, die Kirche als der Leuchter, und als

1) Von Calixt nicht zur Veröffentlichung bestimmt, vgl. darüber Balthasar Menzer ad Wideburg. Unschuld. Nachr. 1708. S. 203 ff. — Calixt: Epitome theol. moralis 1634. Dgg. Statius Buscher, Crypto-Papismus novae theologiae Helmstadicus 1639.

das Ziel Gott erscheint, der ihn endlich zu seiner wahren Heimath führt. — Dann des großen theologischen Klopffechters in Wittenberg, des gelehrtesten unter den engherzigen Gegnern des freisinnigen, humanen Calixt: Abraham Calov's „Systema locorum theol. e sacra potissimum scriptura et antiquitate, nec non adversariorum confessione doctrinam, praxin et controversiarum fidei cum veterum, tum imprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens. Part. XII. 1655 — 77"; ein papiernes Inquisitions- und Ketzergericht der lutherischen Kirche, in welchem die Polemik ihren Zenith erreicht hat. Calov [1]) war der erste, welcher eine allgemeine Theorie der Offenbarung nach lutherischen Principien aufstellte.

Eine vollständige Sammlung aller damals gebräuchlichen scholastischen Begriffe, Definitionen, Distinctionen, Formeln, Quästionen u. a. damals wichtigen Dinge lieferte J. A. Quenstedt (geb. 1617, f. 1644 Prof. zu Wittbg., † 1688) in seiner theologia didactico-polemica. Vit. 1685 [2]). —

Um eine gedrängte, übersichtlichere Darstellung der Glaubenslehre und des betreffenden gelehrten Apparats machten sich verdient: J. Hülsemann (geb. 1602, † 1661 als Superint. zu Leipzig) in seinem 1640 zu Wittenberg erschienenen „Breviarium theologiae", und besonders J. W. Baier (geb: 1647, † 1695) in seinem „Compendium theologiae positivae. Jen. 1686."

An Präcision im Ausdruck, Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit auch bei unwichtigen Dingen, Scharfsinn der am größten sich im Kleinsten zeigt, suchen diese Werke, an welche sich noch die freisinnigen Institutiones theologiae des braunschweiger Theologen J. Henichen, und die Lehrbücher eines König und Scherzer anschließen, wohl ihres Gleichen in der theol. Literatur; aber den religiösen Geist förderten sie nur negativ und ihre Nachtseite ist nur zu bedeutend. Denn durch diese Werke wurde die scholastische Dialektik, mit Anwendung Aristotelischer oder Ramistischer [3]) Philosophie, aus vergangenen Zeiten wieder heraufbeschworen, und an die Stelle eines lebenskräftigen Protestantismus voll tiefen religiösen Gefühls, ein saft- und kraftloses Gerippe spitzfindig-scholastischer Gelehrsamkeit und traurig-kunstvoller Polemik in die Brust der akademischen Jugend gesenkt. Und dann, wenn dieser Vampyr die Liebe aus dem Herzen

1) Calov, geb. 1612, f. 1650 Professor zu Wittenberg, starb als Generalsuperint. daselbst 1686.

2) Ein treuer Nachbeter der Klosterbergischen Theologie; so z. B. I. pg. 41 ff.: „ratio in rebus supernaturalibus prorsus coeca est — Recta ratio gravia mergi, rationaliter judicat; si tamen propterea negaret, *ferrum natare*, quod Scriptura S. affirmat 2 Reg. 6. 6., non *recta*, sed *corrupta* ratio esset."

3) Peter Ramus geb. 1515, † 1572, ein bekannter Gegner der Aristotelischen Philosophie.

ausgesaugt hatte, ward der theologische Lehrling, seinen Leistungen in diesem Zweige der Wissenschaft gemäß, für würdig gehalten, Kanzel und Lehrstuhl zu betreten. In der praktischen und Moral-Theologie hingegen gingen die jungen Theologen meistens leer aus, und der spöttelnde, allem pedantischen Wesen feindselige Christian Thomasius († 1728 zu Halle) giebt in seiner Zeitschrift „Freimüthige, lustige, ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmäßige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnämlich aber neue Bücher", ein trauriges Bild von einem damaligen Candidaten der Theologie.

Abgesehen von der Tendenz der ganzen damaligen Zeit, lag der Grund zu so übertrieben angewandtem logischen Formalismus und solcher Verknöcherung des Geistes in abstractes Begriffswesen, auch großentheils mit in der durch Calixt eingeführten und bis in die neusten Zeiten mit wenigen Ausnahmen beibehaltenen Scheidung der Moral von der Glaubenslehre. Sehr groß ohne Zweifel war der Vortheil, der hieraus der wissenschaftlichen Darstellung und Fortbildung der Dogmatik erwuchs, indem die schon aufgehäuften Massen gelehrten Materials sich nun leichter überschauen und beherrschen ließen; größer aber war vielleicht der Nachtheil für's praktisch-christliche Leben [1]). Wenigstens finden wir unter den damaligen Theologen nur selten Einen, der in seiner Anfeindung Andersdenkender sich viel um den frommen Lebenswandel derselben bekümmert hätte. Im Gegentheil, gerade damals war die Zeit der heftigsten Verfolgungen und ärgerlichsten Zänkereien in der protestantischen Kirche; Calixt's und seiner Helmstädter Freunde humanes Bestreben, einen freieren toleranteren Geist zu wecken, fand wenig Anklang, aber wüthende Gegner, besonders an den stolzen Wittenbergern, die wohl den todten Körper Luther's in ihrer Mitte hatten, aber nicht seinen lebendigen, gegen willkürliche menschliche Satzungen im Namen Gottes sich mächtig sträubenden Geist; und nicht von Kathedern allein, auch von Kanzeln herab ertönte der Ausruf zum Kreuzzuge wider die falschen Christen, die Synkretisten und Philippisten und Kryptocalvinisten und andere Ketzer und Glaubensverderber, denen man nur zu gerne ihre ketzerische Weisheit auf dem Holzstoß ausgetrieben hätte. Ja, in Königsberg schwang der Zelotism seine orthodoxe Fahne so wild und abscheulich, daß dem calixtischen Behm von dem wüthenden Mislenta († 1653) ein christlich Begräbniß verweigert wurde.

Die Hauptanklagepunkte gegen den „advocatus et patronus Judaeorum et Muhamedanorum", wie Calixt — der Zögling und Lehrer der freisinnigen Universität Helmstädt, deren Statuten den angestellten Doktoren Eintracht und Frieden zur ersten Pflicht machten —

1) Doch steht Calixt selbst erhaben über jeden Tadel in dieser Hinsicht. Denn seine Absicht war nicht Zurücksetzung der Moral, vielmehr Constituirung derselben als eigens behandelter Wissenschaft.

von Calov[1]) betitelt wurde, waren: „er wolle die Lutheraner mit den Reformirten und Katholiken wieder vereinigen (συγκρητίζειν), indem er behaupte, das apostolische Glaubensbekenntniß sei hinlänglich zum wahren Christenglauben, in dem Wesentlichen des Glaubens stimmten Lutheraner, Reformirte und Katholiken überein, und die Unterscheidungslehren seien meist nur gelehrte theologische Quästiones! ja, er begünstige gar den Katholicism, indem er der Tradition und den guten Werken zu viel einräume, und pelagianisch denke über die Kräfte des Menschen, papistisch über das Ebenbild Gottes und die Sünde, und sehr zweideutig über die communicatio idiomatum!"

Und bei solchen gehässigen Verketzerungen und egoistischen Rechthabereien, welche für die protestantische Theologie damaliger Zeit ein ewiger Skandal bleiben werden, da darf es uns nicht wundern, wenn jene wilden zelotischen Söhne der A. Confession — die in Wittenberg ihr Hauptlager aufgeschlagen hatten, und ihre Anmaßung so weit trieben, der ganzen lutherischen Kirche ein neues symbolisches Buch[2]) aufdrängen zu wollen — sich nicht scheuten in ihren dogmatischen Werken der h. Schrift Gewalt anzuthun, um dieselbe als Auctorität für ihre Meinung anzuführen; da darf es uns nicht wundern, wenn sie, die die Rechtgläubigkeit und Seligkeit abhängig machten von einigen so oder so definirten Begriffen und gehaltlosen, spitzfindigen Formeln, den ewigen Wahrheiten, die in dem Innern jedes tief denkenden und tief fühlenden Theologen auftauchen, ihr geistiges Auge verschlossen, und keine Rücksicht nahmen auf das lebendige Christenthum, das in ewiger Jugend und Frische dem Geiste der ganzen christlichen Gemeinde entströmt und, in stetem Einklang mit den Fortschritten des menschlichen Geistes in allen Wissenschaften, auch der Dogmatik neue Lebenskraft zuführen muß und allein zuführen kann: ich meine das aus den Tiefen der Seele hervorgehende religiöse Leben, welches die nothwendige Bedingung alles wahren Christenthums ist und bei'm Theologen als Religionsphilosophie das Band zwischen der äußerlich überkommenen und der unmittelbar im Gemüthe vorhandenen Religion bilden muß. Die Theile der Dogmatik mit all ihren haarscharfen Definitionen, Distinctionen und bis in's Kleinlichste gehenden Divisionen hatte man glücklich in seiner Hand, fehlte aber leider das geistige Band, das nur tieferem philosophischem Studium oder der begeisterten Glut eines wahrhaft christlichen Herzens zu Theil wird, — nämlich der religiöse Geist. Man umpanzerte den lebendigen religiösen Kern, das warme christliche Herz,

1) Calixt's heftigste Gegner waren außer Calov: Hülsemann zu Leipzig, Buscher zu Hannover, Weller zu Dresden.

2) Den „Consensus repetitus fidei vere Lutheranae", gegen welchen aber vornehmlich die Jenenser Theologen, Musäus und Glassius an der Spitze, kräftig und wirksam auftraten.

das ursprünglich jeden protestantischen Glaubenssatz geboren hatte, mit einem so dichten kalten Harnisch von Terminologien und Formeln, daß es am Ende die Kraft verlor, seine Rüstung zu gebrauchen, ja, fast aufhörte zu schlagen, und unter diesem eisernen Panzer mittelalterlicher Form jede anmuthige Linie der Bewegung dem betrachtenden Auge verhüllt war. Solche kunstvoll aufgebaute Werke konnte man bewundern, aber lieben konnte man sie nicht; denn es fehlte ihnen die Schönheit und das Leben, welche die geistigen Magnete für alle Herzen, und noch himmelweit verschieden sind von bloß regelrechter Form. Denn die lebendige Schönheit, die die Herzen entzückt und belebt, entfaltet ihre Flügel nur in Geistern, welche ihr Auge lieber weiden in stiller Bewundrung und Anbetung an der Harmonie im Reiche der Natur und im Reiche des Geistes, an dem Erhabenen, in ewigen Gesetzen Begründeten und Lebendigen, als an den Dissonanzen, dem Kleinlichen, Willkürlichen und Todten. Werfen wir einen vergleichenden Blick auf unser, an solchen gottbegnadigten Geistern reiches Jahrhundert — welch ein Unterschied zwischen einer Dogmatik aus jener Zeit und der Glaubenslehre eines Schleiermacher [1])! Auch hier fehlt nicht die schärfste wissenschaftliche Zerspaltung in die genausten Begriffe und Definitionen; aber jede Seite verräth das Wirken und Walten des lebendigen Geistes, der, den innersten Tiefen des frommen Gefühls entstiegen, auch dem Leser wieder bis in's Innerste dringt, den Geist der Religion in ihm weckt und ihn mit dem Bewußtsein des lebendigen Wirkens und Webens der Gottheit in und um und über uns erfüllt; was dort hingegen alles fehlt.

Anhang: Die reformirten Dogmatiker.

Nicht besser war es in der reformirten Kirche. Erwähnung verdienen die „loci communes theologici" (1639) von Maccovius (Makowsky, † 1644) und das „Systema universae Theologiae" seines treuen Anhängers Sam. Maresius (Grön. 1645). Makowsky machte es selbst der dortrechter Synode zu arg, so daß er von ihr die Mahnung erhielt: sich künftig seiner anstößigen Redensarten zu enthalten; er soll gesagt haben: „Gott wolle und beschließe die Sünden, die Seligkeit aller Menschen aber nicht", und soll geleugnet haben „daß das gefallene Menschengeschlecht Gegenstand der Prädestination sei." Maresius, Prof. zu Göttingen († 1673), trieb die scholastische Kleinmeisterei so weit, daß er sogar gegen seine eignen Glaubensgenossen schrieb, was ihm den Ruf der Ketzerei verschaffte.

Als Seitenstücke zu Quenstädt's und Hülsemann's Arbeiten nennen wir: Joh. Hornbeck's: „Institutiones theologicae" (Utrecht 1653) und A. v. Wale's: „Loci communes theologici" (1643), nebst Heinr. Alting's ebenso betiteltem Werke. Wale's loci sind ganz im Geiste der dort-

---

1) In Schleiermacher's Gesch. d. christl. Kirche S. 616. heißt es von jener polemischen Dogmatik: „Der Zusammenhang zwischen der Lehre und dem religiösen Princip selbst war schon untergeordnet und konnte kaum wahrgenommen werden, wie in Calov und Quenstädt."

rechter Synode; die beiden andern brauchbare Compilationen des vorhandenen Stoffes, ohne Eigenthümliches darzubieten.

Ihren Gipfel erreichte die scholastische Methode in der reformirten Kirche durch Gisbert Voetius († 1676), welcher wohl an starrem, unbeugsamen Sinne, nicht aber an Geist und Scharfsinn im Großen, Calvin gleich kam. In seinen Selectis disputationibus theologicis (1648—1669, 5 Bde.) treibt er die Scholastik bis in's Kleinlichste. Seine blindeifernde Polemik traf besonders die Philosophie des Cartesius und die Bundestheologie des Coccejus.

In Joh. Heinr. Hottinger's († 1667) dogmatischen Schriften: „Cursus theologicus methodo altingiana"; „Tractatus de theologia topica, symbolica et systematica" und „Typus doctrinae christianae" treten die scholastischen Spitzfindigkeiten schon etwas zurück vor einer gelehrten gründlichen Exegese; und Joh. Heinr. Heidegger's († 1698) „Medulla theolog. christ." u. „Corpus theol. christ." 2 Bde. zeichnen sich schon durch das Streben aus, den religiösen Geist frei zu machen von den Banden der Scholastik und zu einfacher Klarheit zurückzuführen. Dasselbe gilt von Peter's von Mastricht „Theologia theoret.-practica" 1682. 2 Bde., dann 1699 in 3 Bden.

Doch, mögen jene Theologen auch vollkommen den harten Tadel verdienen, den spätere Zeiten über sie ausgesprochen haben; sie waren doch immer Diener und Werkzeuge, wenn auch unbewußte, des seine Kirche unsichtbar regierenden Königs der Geister, und ihre Gestaltungen der Dogmatik nothwendige Durchgangspunkte des protestantischen Geistes, der, als Geist, bestimmt ist, in allen Formen seine göttliche Kraft und Herrlichkeit zu offenbaren und, wie der Herr Christus, auch einmal im Stande der Erniedrigung zu leben.

Denn eben daß sie so tief erniedrigt ward, die evangel. Frömmigkeit, eben daß sie so traurig fast ausgeartet war, die protestant. Dogmatik, öffnete Vielen die Augen und rief das Entgegenwirken frommer Gemüther und kräftiger gesunder Geister um so mächtiger hervor. Je länger der Geist in Knechtschaft liegt, um so kräftiger und unwiderstehlicher bricht er die Ketten, wenn ihm die Stunde der Freiheit schlägt; und hier hatte er lange in Fesseln gelegen der Geist protestantischer Freiheit, hier hatte er lange und tief geschlummert der Geist frommer thätiger Liebe. Darum war aber auch sein Erwachen aus dem Grabesschlummer, sein Erstehen aus der Knechtschaft um so gewaltiger und nachhaltiger. Und die frommen Herzen neigten sich ihm rasch und freudig entgegen; denn ihre Sehnsucht nach einem wärmeren, lebendigeren Geist der Kirche war um so inniger geworden, je weniger Befriedigung sie bisher gefunden hatte.

Dritter Abschnitt.

Der religiöse Geist erscheint in der Form eines unmittelbaren (mystischen, frommen christlichen Gefühls und Lebens. (Spener, seine Vorgänger und Freunde.)

Schon durch Valentin Weigel, Jakob Böhme, Johann Arndt, Heinrich Müller, Joh. Val. Andreä waren die ersten Geister-erleuchtenden und Herzen-erwärmenden Strahlen einer innigeren Gotteserkenntniß und Gottesliebe, und eines die Wahrheit beider bezeugenden Lebens in die tiefe Erstarrung und Nacht des theologischen Lebens geworfen worden. Sie können als Propheten der durch Spener bewirkten Revolution angesehen werden, und verdienen als Männer, welche, fast einsam stehend in der theologischen Welt, einem Heere orthodoxer, lärmend ihre Dogmen predigender Dogmatiker gegenüber, doch fest und beharrlich auf ein die Herzen und das Leben befriedigendes Christenthum hinarbeiteten, die hohe Achtung aller Zeiten.

Weigel († 1588 als Prediger zu Tzschopau im Erzgebirge) wirkte bei seinen Lebzeiten, in kluger Akkommodation an die kirchlichen Lehren, nur auf seine Gemeinde, die ihn liebte wegen seines liebevollen, in frommem Leben und erbaulichem Predigen sich kund thuenden, Gemüthes. Nach seinem Tode aber gewann sein Name bedeutungsvollern Klang; denn es erschienen (1616—1618) seine nachgelassenen theosophisch-mystischen Schriften [1]), welche, im Gegensatze zu allem äußeren, auf ein innerliches Christenthum drangen, das aus dem von Gott in jedes Menschenherz gesenkten Geiste hervorgehen müsse; eine Menschwerdung Gottes lehrten in jedem Menschen, der zum Bewußtsein dieses inneren Wortes Gottes sich erhebe; das äußere Wort Gottes als Bestätigung jenes inneren, wahrhaftigen Gotteswortes nahmen, und die kirchlichen Dogmen als allegorische Darstellungen der nur im Menschengeiste stattfindenden Offenbarungen göttlicher Geheimnisse.

In ähnlicher Weise, nur mit noch tiefer in das Wesen der Natur und Gottes sich versenkendem Geiste, suchte alle Geheimnisse Gottes im Himmel und auf Erden der philosophische Schuster Jakob Böhme [2]) zu erforschen. Ein gewaltiger Geist, der ohne alle

---

1) „Der güldne Griff d. i. Anleitung alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen.“ — „Erkenne Dich selbst.“ — Kirchen- u. Hauspostill üb. die Sonn- und Festtagsevangelien.“ — Aus seiner Schule: „Theologia Weigelii d. i. Glaubensbekenntniß Weigels.“ 1618.

2) geb. zu Alt-Seidenberg bei Görlitz 1575; gest. 1624. Böhme's Schriften herausgegeben v. Gichtel 1682; vollständiger 1730 v. Schiebler. — Jak. Böhme, e. biograph. Versuch 1802. — Wullen, Jak. Böhme's Leben u. Lehre 1836. — Baur, christl. Gnosis 1835. S. 558 ff. — Bachmann üb. J. Böhme, in Studien v. Daub 1809. No. I. pg. 225 ff.

gelehrte Bildung nicht vergebens mit der Unbehülflichkeit der Sprache rang, die inneren Anschauungen eines vom „Feuerstrome des Geisterreichs" berauschten Gemüthes, welches sich eines wahrhaftigen Lebens in Gott bewußt war, darzustellen. Er ist der Hauptquell, von dem die neuere theosophische Richtung der sogenannten Naturphilosophen ausging, und sein Name ist gleichsam zur Parole der romantischen Schule (Novalis, Tiek u. a.) geworden.

Deshalb ist es nöthig, einen Augenblick länger bei den Grundgedanken dieses, an erhabenen Naturbildern und tiefsinnigen Ideen so reichen Geistes zu verweilen. Sie sind folgende:

„Bei dem ernsten Streben, sich selbst nach dem innersten Kerne seines Wesens zu ergründen, findet der Mensch in sich zwei kämpfende Principien. Tödtet er das bloß auf Endliches gerichtete, selbstsüchtige und hochmüthige: so wird die Liebe herrschend in seinem Innern, das Göttliche erwacht in ihm, durchströmt sein ganzes innerstes Leben mit himmlischem Feuer und führt ihn zum seligen Anschauen des Göttlichen, zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott. — Die ganze Welt ist eine ungeheure Geburtsanstalt der ewigen Gottheit; darum muß der Philosoph das Auge des Geistes auf die Erforschung der Natur und ihrer Kräfte richten. Hier findet er aber wieder zwei Principien, welche alles Leben und alle Bewegung in der Natur bedingen; sie sind das Gute, Sichselbstgleiche, Positive, Sanfte; und das Böse, Wilde, Allesverneinende, Grimmige (der ägyptische Typhon). Beide sind in jedem Dinge wirksam. So erleuchtet z. B. das Licht und lockt zum Leben, aber es zeigt auch seine zerstörende Kraft im Verbrennen. Dieser Gegensatz kommt von der Dreieinigkeit Gottes. Die göttliche Kraft in ihrer Ganzheit, als erster unergründlicher Wille des Ungrundes oder Urgrundes, ist der V a t e r. Er gebiert sich selbst, unterscheidet sich, den Gebärenden, von sich, dem Geborenen; dieß ist der S o h n, der in a l l e n einzelnen Kräften des Vaters der Kern und das Herz ist, wie die Sonne in dem unendlichen Himmel gleichsam das Herz der Sterne ist. Der h e i l. G e i s t ist der heilig wallende Freudenquell in dem ganzen Vater, ein lieblich sanftes und stilles Sausen aus allen Kräften des Vaters und Sohnes. Alle Dinge sind nach dem Gleichniß dieser 3 worden. Also auch der Mensch, (Aurora od. Morgenröthe im Aufgang cap. 3. §. 24—47). Der Mensch ist Gottes Gleichniß, Bild, Wesen und Eigenthum; durch Selbsterkenntniß gelangt er also auch zur Erkenntniß Gottes und der Natur (Dreifaches Leben des Menschen cap. 3. §. 75). Denn das Buch, da alle Heimlichkeit inne liegt, ist der Mensch selber, er ist das Buch des Wesens aller Wesen (theol. Sendbriefe, Br. 20). Gleichwie das Auge des Menschen sieht bis in die Gestirne, daraus es seinen anfänglichen Ursprung hat, also sieht auch die Seele in das göttliche Wesen, darin sie lebet. Denn in dem Geiste des Menschen ist ein Funke aus dem Lichte und der Kraft

Gottes verborgen (Vorr. Aurora §. 95. 99). — Die sichtbare Natur ist keineswegs Gott selbst, sondern nur Gleichniß und Spiegel der unsichtbaren göttlichen; Gott durchwohnt sie nur, er scheint durch wie ein Licht oder wie das Gold im Erze. Das Sichwissen der Natur in Gott ist ihre Vollendung und ihr Paradies.“ —

Während die Schriften dieser theosophischen Mystiker vorzüglich ein innerlich göttliches Leben hervorzurufen suchten, drang Böhme's Zeitgenosse: Joh. Arndt († 1621 als Generalsuperintendent in Celle) in seinem „Paradiesgärtlein voller christl. Tugenden“ und seinen „vier Büchern vom wahren Christenthum“ auf Erweisung des wahren Glaubens durch rechtschaffne Gottseligkeit und Früchte der Gerechtigkeit. Seine Schriften, in anschaulicher, bilderreicher Darstellung die Fantasie ergreifend, sind noch immer die Lieblingsbücher der frommen, stillen Seelen im Volke. Wieder mehr nach der innerlich mystischen Seite zu neigend, verkündete in hoher geistreicher Sentimentalität die Beseligung des Christen durch den „himmlischen Liebeskuß“, und deckte mit kühner Hand die Unvollkommenheiten der bloß äußerlich vegetirenden lutherischen Kirche auf: Heinrich Müller in Rostok († 1675) [1].

Noch kühner schwang der Prälat Andreä zu Bebenhausen († 1654) die Geißel der Ironie und des ernsten Spottes über sein Zeitalter [2], das vor lauter Theorie nicht zur Praxis, und vor dem Buchstaben des Lutherthums nicht zum Geiste des Christenthums kommen konnte.

Aber seine eigentliche Auferstehung im Volke und unter den Theologen feierte das durch thätige Liebe sein Christenthum beweisende Gemüth durch Spener und seine Freunde. Philipp Jakob Spener (geb. im Elsaß, nach kurzem Wirken zu Straßburg, nach Frankfurt an die Spitze der Geistlichkeit berufen 1666, Oberhofprediger in Dresden 1686, u. seit 1691 Propst in Berlin, wo er 1705 starb) [3]) hatte den Muth, auf die Gefahr hin, als Untheolog verschrieen zu werden, all das gelehrte Formelwesen seines Zeitalters herabzureißen von den einfachen Lehren der Schrift, und den mißhandelten Geist des Herrn und seiner reformatorischen Apostel, treu angeschlossen an das Bibelwort, wieder in seine Rechte einzusetzen, wenn auch noch nicht in tiefer wissenschaftlicher Durchbildung, was einer spätern Zeit aufbewahrt blieb. Ein durch und durch für's praktische Leben geschaffner Theolog führte er durch religiöse Erbauungsstunden seine Ansichten

1) „Geistl. Erquickstunden“ zuletzt durch J. G. Rußwurm 1831. „Himmlischer Liebeskuß“, zuletzt von F. Fiedler überarbeitet 1831.
2) J. V. Andreä's sämmtl. Schriften, verzeichnet v. Burk 1793. Herder's Vorrede zu Andreä's Dichtungen. 1786. W. Hoßbach: Andreä u. sein Zeitalter 1819.
3) W. Hoßbach, Phil. Jak. Spener u. seine Zeit. 1827 f.

unmittelbar in's Volksleben ein; unter die Theologen aber brachte er sie vornehmlich durch die Schriften: Pia desideria, oder herzl. Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren ev. K. (1675 in Arndt's Postilla ev.) Frkf. 1678; „Allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffnen Theologen, Frkf. 1680", u. o. „Das geistliche Priesterthum 1677" u. o. Berlin 1830; und „Evangelische Glaubenslehre," Frkf. 1688 in Predigtform.

Ihm zur Seite wirkten zu Halle der gottvertrauende A. Herrmann Franke († 1727) und der sanfte Paul Anton; zu Berlin der eifernde Schade, und zu Kloster Bergen der gelehrte und besonnene Breithaupt. Die Hauptlehren der Spenerschen Theologie waren:

1) Ein wahrer Theolog muß wiedergeboren sein; denn die Theologie der irregenitorum ist nur Philosophie von göttl. Dingen. Alle Philosophie aber muß aus der Dogmatik verbannt, und letztere auf Beweise der Schrift gegründet werden.
2) Durch die Wiedergeburt wird der Wille des Menschen wieder auf das Gute gelenkt; die Erleuchtung des Verstandes ist Nebensache, und folgt, wenn sie eintritt, immer erst nach der Umwandlung des Willens durch den h. Geist.
3) Moralisch gleichgültige Handlungen (adiaphora) giebt es nicht; darum sind alle, welche nicht zur Ehre Gottes und Christi geschehen, wie Tanz, Spiel, Theater, unerlaubt.

So großen Anklang Spener auch in allen Ständen fand, so traten doch, namentlich in Sachsen, zahlreiche Gegner gegen ihn auf. Am ruhigsten und wissenschaftlichsten schrieb gegen ihn der Generalsuperintendent Ernst Val. Löscher zu Dresden; am eiferndsten die Carpzove in Leipzig, Balthasar Menzer zu Darmstadt, Mayer zu Hamburg, Schelwig zu Danzig und die ganze Wittenberger Fakultät.

Doch konnten alle diese und andre Gegner nicht hindern, daß Spener's Grundsätze immer festeren Boden auch in der gelehrten Theologie gewannen. Noch zu seinen Lebzeiten erschienen in seiner Weise die dogmatischen Werke von Breithaupt: Institutiones theol. Libb. II. Hal. 1695, und J. Anastasius Freylingshausen's „Grundlegung der Theologie, Hal. 1703", worin die Glaubenslehren praktisch behandelt werden; und nach seinem Tode ein gelehrteres Werk von Joachim Lange in Halle: „Oeconomia salutis evangelicae. 1728 ff.", worin auch wieder ein passender Gebrauch von der Philosophie gemacht wird.

Viel, unendlich viel hat die protest. Theologie und Kirche Spenern und seinen Freunden zu danken. Doch dürfen wir deshalb das Auge nicht schließen vor den Mängeln, mit denen auch diese Richtung behaftet war. Was für uns am meisten hievon zu berücksichtigen ist,

war die Herabsetzung der strengen theologischen Wissenschaft und die Erweckung eines auf seine Wiedergeburt stolzen Sektengeistes, womit ihr Grundsatz von der theologia irregenitorum die Theologie bedrohte[1]). Indeß muß man hier bedenken, daß durch Spener eine Reaktion gerade gegen die zu weit getriebene theoretische Theologie bewirkt ward; wo aber immer eine Reaktion siegreich vollendet wurde, da wandte der revoltirende Geist seine ganze Kraft an, und mußte es, um das herrschende zu stürzende Princip vollkommen vom Throne zu stoßen. So war es auch hier ganz in der Ordnung, daß der umstürzende Geist des Pietismus es verschmähte, im Gefühl der eignen Würde und Kraft, von der noch brauchbaren Rüstung des bekämpften Feindes Gebrauch zu machen.

Erst die Nachwelt, deren Blut nicht mehr leidenschaftlich aufgeregt vom Sturme des Kampfes durch die Adern rollt, erst sie erkennt das Gute und die Mängel des Besiegten wie des Siegers an, und lernt von beiden. Und so erkannten auch erst die Theologen nach Spener, daß für den Ernst der Wissenschaft die einfache Spener'sche Methode so wenig genüge, als die mit gelehrtem Apparate überladenen Systeme der älteren Theologen. Sie suchten daher beide Extreme zu vermeiden; und während Spener in der einfachsten theologischen Weise, nur auf Anwendung der Dogmen für's christliche Leben hinarbeitend, sich wenig oder gar nicht um Fassung der Gedanken in logische, scharfe Begriffe oder um gelehrte Anordnung in seinen Schriften bekümmert hatte, vereinigte man nun die praktische, an das ungedeutelte Bibelwort angeschloßne Lehrart Spener's mit einer gründlichen Gelehrsamkeit, die sich, bei allem Fleiß und aller Wissenschaftlichkeit in Anordnung und Darstellung, doch frei hielt von den Auswüchsen jener altprotest. scholastischen Zeit.

Diese Richtung wird repräsentirt durch die Werke von Hollaz, „Examen theologicum, acroamaticum, universam theologiam thetico-polemicam complectens. Helm. et L. 1707.“ Majus in Gießen „Synopsis theol. christianae ex solis verbis Christi, relatis ab Evangelistis, eruta atque monstrata. Erf. 1708;“ von den beiden würtemberger Theologen: Pfaff (Institutiones theol. dogmaticae et moralis. 1720) und Weismann (Instit. theologiae exegetico-dogmaticae. 1734); und die Instit. theologiae dogmaticae des Jenenser Theologen Buddeus (Jen. 1723), das an Gründlichkeit und Gelehrsamkeit die vorhergehenden sämmtlich übertrifft.

---

1) In Bezug auf die Moral ist die Engherzigkeit und übertriebene Strenge der Spener'schen Schule zu tadeln, indem sie dem frei-sittlichen Geiste des Christenthums nicht entspricht.

Anhang I: Reformirte Dogmatiker.

a) Coccejaner.

Blicken wir wiederum am Ende dieses Abschnitts hinüber in die reformirte Dogmatik, so finden wir hier, schon 30—40 Jahre vor Spener's Auftreten, einen Bekämpfer der scholastischen Methode in dem gelehrten Theologen Joh. Coccejus (geb. 1603, † 1669 zu Leyden). Dieser suchte in seiner „Summa doctrinae de foedere et Testamentis Dei, 1648" die Dogmatik frei zu machen von aller Philosophie und ganz auf biblischen Grund und Boden zurückzuführen. Demgemäß ging er aus von der biblischen Idee eines Bundes Gottes mit den Menschen, und unterschied dabei den Bund der Natur oder der Werke (d. i. das Verhältniß des Menschen zu Gott ohne Offenbarung) von dem Bunde der Gnade (d. i. das zwischen Gott und Menschen durch die Offenbarung entstandne Verhältniß). Letzterer theilt sich in 1) den Gnadenbund vor dem mosaischen Gesetze, 2) den unter dem mos. Gesetze, 3) den unter dem Evangelium. — Diese neue Behandlungsweise, die Bundes-Methode genannt, fand viele Nachahmer. Hierher gehören: Wilh. Momma's: „de varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia patriarch. ac T. V. et N. Amst. 1673." Franz Burrmann's „Synopsis theol. et speciatim foederum Dei. Traj. 1671;" eine Fortbildung und Vervollkommnung der Bundestheologie. Joh. Braun's „Doctrina foederum (Amst. 1688)" macht schon starken Gebrauch von der Philosophie des Cartesius.

Selbst unter den lutherischen Theologen fand die Bundesmethode ihre Anhänger. Samuel v. Pufendorf (Jus foeciale divinum 1695), J. Wolfgang Jäger (Examen theol. mysticae. Theol. naturalis, u. Jus Dei foederate. Tüb. 1698) und Nikol. Gürtler (Institutiones theol. 1694) repräsentiren diese Methode in der Luther. Dogmatik. —

b) Arminianer.

Größere Verdienste noch als die Bundestheologen haben die, im Geiste des gelehrten, klar und fromm denkenden, Leydener Theologen, Jak. Arminius, wirkenden Dogmatiker: Simon Episcopius (Instit. theol. Libr. IV.) († 1643); Hugo Grotius († 1645) (Opp. theol. Amst. 1679 u. Bas. 1732. Tom. IV); Steph. Curcelläus († 1659. Opp. theol. 1675 Amst.); Phil. Limborch († 1715. — Theologia christiana. Amst. 1715) und Joh. Clerikus († 1736. — Epistolae theol. u. Petavii dogmata theologica). Sie alle wirkten für die Weiterbildung der dogmat. Theologie durch Klarheit, gründliche Gelehrsamkeit, namentlich in exegetischer Hinsicht, und durch das Streben, die christlichen Lehren von den gezwungenen Formen der Scholastik zu befreien und in ihrer Darstellung strenge Wissenschaftlichkeit mit edler Einfachheit zu verbinden. In dieser Hinsicht stehen sie noch über ihren Zeitgenossen in der luther. Kirche. Auch hatten sie, oft verfolgt durch die Gegner, die Gomaristen u. Moritz v. Oranien, (1618 wurde ihre Lehre zu Dortrecht, 1631 zu Charenton verdammt und 1618—1625 wurden ihre Prediger des Landes verwiesen und ihr Gottesdienst verboten) Milde und Duldung gelernt, wodurch selbst ihre Polemik sich auszeichnet. Sie finden Alles, was zur Seligkeit nothwendig ist, in der h. Schrift; aber nur das nehmen sie als fundamental, als zum Glauben nöthig, an, was die h. Schr. selbst als „zum Glauben und zur Seligkeit nothwendig und wesentlich fordere." Genauerer Bestimmungen der sog. Mysterien in den Lehren der Schrift enthalten sie sich; so, sagen sie bescheiden, sei es am besten, da Gott über das Geheimniß der Dreieinigkeit nichts Näheres bekannt gemacht habe,

darüber nur mit den Worten der h. Schrift zu reden. Sie verwerfen die unbedingte Prädestination (im Gegensatz zu den Gomaristen) und nähern sich den Socinianern durch die Lehre: daß es nicht absolut nothwendig sei, Jesum im höchsten Sinne für den Sohn Gottes zu halten; endlich bekämpften sie noch „die Unwiderstehlichkeit der Gnade" und „die Beschränkung des Verdienstes im Tode Jesu bloß auf die Prädestinirten."

Anhang II: Dogmatik der Socinianer.

Unter den Dogmatikern dieser, von dem Dreieinigkeitsglauben, so wie von dem Glauben an eine moralische Verderbniß des Menschen (Erbsünde), sich gänzlich lossagenden kirchlichen Partei, sind die wichtigsten: Faustus Socinus (Mitstifter der Partei, geb. 1539, † 1604.) Joh. Volkel (Socin's Schwager). Joh. Crell (geb. 1590, † 1633), endlich noch Crell's Schüler: Andr. Wissowatzi († 1678), und Crell's Enkel: Samuel Crell († 1747).

Das Hauptverdienst schon der arminianischen, noch mehr aber der socinianischen Dogmatiker besteht in ihrem Bemühen, die christl. Glaubenslehre, durch Ausscheidung aller spätern Zuthaten und Zurückführung auf das Wesentliche, mit der menschlichen Vernunft in ihrem dermaligen Zustande, so viel nur möglich, in Übereinstimmung zu setzen. (Vorläufer des Rationalismus vulgaris).

Da indeß allen, in diesem Abschnitte genannten, Theologen eine tiefere philosophische Durchbildung fehlte, so entbehren ihre dogmatischen Systeme des wahren innerlich verbindenden Princips. Ihr Philosophiren ist, wie es bei dem Streben, die Wärme ihres christlich-frommen Gefühls und Lebens bloß in äußerlicher Weise zur Klarheit zu bringen, nicht wohl anders sein konnte, mehr ein eklektisches Räsonnement, um die, schon im Voraus als wahr angenommenen positiven Sätze der christlichen Lehre plausibel zu machen, als ein in sich zusammenhängendes und für sich selbst den denkenden Geist zu den ewigen Wahrheiten der christlichen Religion hinführendes Gebäude. Die Begründung des protest.-christlichen Lehrbegriffs durch vollständig in sich abgeschlossene Systeme der reinen Vernunft, sowie die Entwicklung des unmittelbaren frommen Gefühls und Lebens zur innern Klarheit des Selbstbewußtseins blieb einer spätern Zeit vorbehalten.

Zweites Buch.

Cartesius — Ernesti und Semler.

Umgestaltung der Dogmatik durch eine neuere Philosophie.

A. Einwirkung dieser Philosophie auf die Bearbeitung der Dogmatik in bejahender Weise.

Begründer der gedachten neueren Philosophie war Des Cartes (Cartesius) [1]) gest. 1650. — Ausgehend vom Zweifel versuchte er zuerst, ohne Rücksicht auf Theologie und Kirche, auf dem Wege reiner Verstandesschlüsse zur Erkenntniß eines in sich selbst Wahren und Gewissen zu gelangen. Mit der Forderung, daß alle Wissenschaften auf philosophischem Grunde ruhen müßten, brachte er die Philosophie, welche so lange nur dienende Magd der Dogmatik gewesen war, wieder zu Ehren und Selbständigkeit. Er stellte als Grundsatz auf „nur Das könne als Wahrheit gelten, was die menschliche Vernunft als solche erkenne;" und mit den Lehren „daß die Gottesidee dem Menschen angeboren, und das einzige Argument vom Dasein Gottes sei, und daß zur Erklärung der h. Schr. das angeborne Licht der Vernunft hinlänglich leuchte," zündete er ein Licht an, welches seine Strahlen weithinaus über sein Vaterland warf, bis nach Ungarn, Polen und Siebenbürgen, und begeisterte er die nach geistiger Selbständigkeit sich sehnenden theologischen Gemüther durch das Bewußtsein einer durch eigne Vernunft erworbenen, durch Zweifel um so gewisser gemachten, sich selbst genugsamen Gotteserkenntniß.

Während diese Philosophie in Frankreich an Antoine Arnauld [2]), in Holland an Christoph Wittich glückliche Herolde fand, indem dieser die Übereinstimmung derselben mit der Schriftlehre darthat, jener ihre Übereinstimmung mit dem augustinischen System; wurde deren Anerkennung in Deutschland besonders durch Thomasius gehindert.

Eine geistvolle Fortbildung erlebte diese Philosophie durch Nicole Malebranche (geb. 1638, † 1715), welcher in seinem „de la recherche de la verité (Paris 1673, 3 Bde. 7. A. 4 Bde. 1712.)" ausgehend vom Cartesianischen Streben nach Wahrheit, an der Hand des religiösen Gefühls zu einem mystischen Idealism gelangte, der alle Realität auf die Idee der Gottheit zurückführte.

Die menschliche Vernunft kommt, so wie sie sich im lebendigen

---

1) Cartesii Opp. 1692 ss. [Meditationes de prima philosophia. 1641. De methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi. 1650.].

2) Starb, wegen seines Jansenismus, trotz großen Ansehens am Hofe, aus Frankreich vertrieben, 1694 zu Lüttich. Oeuvr. compl. Lausanne 1775 ff. Tom. XLV.

Gefühl der überall waltenden Gotteskraft mit religiösen Dingen beschäftigt, in kühnen und consequenten Menschen, die vor dem erhabensten Gedanken nicht zurückbeben, irgend einmal — und wäre es nur vorübergehend im Frühling des Lebens — bei dem Streben des Geistes nach Einheit zu einem Pantheism, dessen, wenn er nur geistig genug gehalten ist, auch der frömmste Christ sich nicht zu schämen hat, da ja die größten und geistreichsten unter den Aposteln, Johannes und Paulus, zu solch geistigem Pantheismus [1]) von Herzen hinneigten. Ja, damit Christi Geist alle endlichen Formen der göttlichen Offenbarung durchwandere und ein Herr und König sei im ganzen Reiche der, so mannigfach sich entwickelnden, Geister, mußte er auch als Pantheism erscheinen, die pantheistischen Geister heiligend und selig machend. Und so wird der, die Spuren der Gottheit auf allen Stufen der Cultur des religiösen Geistes suchende und findende, Theolog nicht fürwitzig den Bannstrahl schleudern gegen die, welche Gottes Größe zu schmälern, ihn von seiner Welt loszureißen glauben ohne die innigste Verbindung beider.

So begrüßen denn auch wir, — obwohl die Welt, als die im Einzelnen vergängliche und nur mathematisch unendliche Erscheinungsform der göttlichen Ideen, von Gott, dem metaphysisch unendlichen und ewigen Geiste, scharf und bestimmt unterscheidend und demgemäß die Abhängigkeit der Welt von Gott nie aus dem Auge lassend [2]), mit Freude das Hervorbrechen dieses All-Göttlichkeitsstrebens in dem Resultate der Malebranchischen Philosophie: „Nous voyons toutes choses en Dieu" [3]).

Erblicken wir aber den Pantheismus an diesem Systeme wie einen poetisch-duftigen Hauch, mehr noch als überschwengliches, noch nicht

---

1) Ich meine damit das rel. Bewußtsein, sofern es den sich offenbarenden Geist Gottes mit dem in seiner Schöpfung lebenden Geiste identificirt, und durch das Band der ewigen Liebe, die nur das Göttliche will, nichts Selbstisches, den eignen Geist in die innigste Verbindung mit der Gottheit führt; ohne jedoch eine Identität des menschlichen Geistes mit dem absoluten Geiste, dem Träger u. Lebensodem aller Geister, zu behaupten. Das wäre Lästerung; jenes nur Ausdruck der innigsten u. frömmsten Liebe des menschlichen Geistes zum göttlichen.

2) In ähnlicher Weise, wie das Verhältniß der Idee der Welt zur Idee der Gottheit in Schleierm. Dialektik. S. 147 ff. bestimmt wird.

3) Cf. hierzu de la recherche de la verité. chapit. 7. §. 2. (edit. Par. 1749) pg. 116: On connoit les choses corporelles par leurs idées, c'est-à-dire, *en dieu*, puisqu'il n' y a que dieu, qui renferme le monde intelligible, où se trouvent les idées de toutes choses. Über d. Verhältniß des Menschengeistes zu Gott s. bes. l. l. chap. 6. pg. 95: il faut de plus savoir, que dieu est très-étroitement uni a nos ames par sa présence, de sorte qu'on peut dire, qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps.

zum klaren Bewußtsein gekommenes, Gefühl, schüchtern umhüllt vom heiligen Schleier christlicher Rechtgläubigkeit; „als einen Spinozismus in theologischer Form" [1]): so tritt er uns, im Bewußtsein der eignen Kraft und Größe und im Vorgefühle einstigen Sieges, offen und gewaltig entgegen in Baruch de Spinoza [2]), dem geistreichsten Juden nach Christus.

Unbefriedigt vom Judenthum wie vom Christenthum, zog Spinoza die religiöse Gemeinschaft mit der Gottheit, in die er sich mit Leib und Seele, mit Haut und Haar hineinphilosophirte, aller religiösen Gemeinschaft mit Juden und Christen vor, und lebte so, in stiller Herrlichkeit, einsam und allein mit dem Weltall, das er in göttlicher Weise zu schauen und zu fassen vermochte, aber von seinem Volke als Abtrünniger verfolgt, und verschmäht von seiner Zeit, die ihn in seiner Größe nicht begriff und seine tief-religiöse, ihn selbst und viele geistreiche Denker beseligende, Welt- und Gottesanschauung als Atheismus verdammte, ein frommer Bramin und gelehrter Messias der — vor ihm, durch die Behauptung von der Unfähigkeit der natürlichen Kräfte zum Guten, entwürdigten und entgöttlichten — Natur. Seine Ideen waren so kühn und erhaben, daß ihn die Frommen seiner noch unphilosophischen Zeit nur anbetend bewundern oder zurückschaudernd verdammen konnten; ein Drittes gab es damals noch nicht. Erst unser Jahrhundert hat für Beides Maaß und Gesetz gefunden [3]).

Ein Schüler des Cartesius suchte er in seiner ersten Schrift: „(Renati des Cartes) principia philosophiae more geometrico de-

1) So nennt es Hegel (Vorlesungen üb. Gesch. der Philos. III. S. 414).

2) Geb. zu Amsterdam 1632 d. 24sten Nov., nannte sich, nachdem er aus dem Judenthum ausgetreten, ohne jedoch zum Christenthum überzugehen, Benedictus, starb 1677. Üb. s. Leben s. Collectanea de vita Spinozae in: Opp. omnia Benedicti de Spinoza. ed Paulus. Jenae 1802 sq. II. Vol. — Hauptschrr.: Tractatus theologico-politicus etc. Hambg. 1670 u. Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo. II. de natura et origine mentis. III. de origine et natura affectuum. IV. de servitute humana. V. de libertate humana. — Üb. s. Lehre: Herder, Gott, einige Gespräche 1787. K. H. Heidenreich, Natur und Gott nach Spinoza 1789. F. H. Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Bresl. 1785. 3te A. 1789. H. C. W. Sigwart, der Spinozismus u. s. w. 1839.

3) Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht. (Schleiermacher, Reden üb. Rel. 2. A. S. 68).

monstrata (Amstelod. 1663)"[1]) bloß die Grundsätze seines Lehrers zu erläutern und zu vervollkommnen. In seinen späteren Schriften gebraucht er nur noch dessen Methode zur Darstellung seiner eignen Philosophie.

Er hat eine klare und feste Anschauung vom Absoluten[2]), in welchem ihm die ganze Welt der Erscheinung begriffen ist[3]). Er lehrt den in der Knechtschaft seiner Leidenschaften befangnen[4]) Menschen, unterzugehen im Absoluten aus Liebe zu ihm, um aufzuerstehen in wahrer, leidenschaftloser Freiheit[5]). Alles soll den Märtyrertod für die Gottheit sterben, um allein fortzuleben in ihr. Denn sie allein ist ewig und wahr, sie die einzige[6]), absolut unendliche Substanz von unendlicher Ausdehnung und unendlicher Denkkraft und alle Erscheinungen der Geister- und Körperwelt sind nur Modificationen dieser Substanz[7]). Denken und Ausdehnung sind ihre Attribute. Mit einem Worte: Deus est natura naturans et immanens causa naturae naturatae[8]).

---

1) Nebst e. Anhang, enthaltend s. Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae in Metaphysices tam parte generali, quam speciali.... quaestiones breviter explicantur.

2) Cf. Ethic. Pars II. propos. XLV. sqq.: „Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit. Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta. Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. cf. Pars IV. propos. XXXVI. Schol. ad finem.

3) Cf. Ethic. Pars I. propos. XV. Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.

4) Cf. Ethic. Pars IV. de servitute humana.

5) Cf. Ethic. Pars V. de libertate humana.

6) Cf. Ethic. Pars I. propos. XIV. Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia.

7) Cf. Ethic. Pars I. propos. XI. Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit. — propos. XIII: Substantia absolute infinita est indivisibilis. — Pars II. prop. I: Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. prop. II. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. prop. VII. Schol. (Opp. ed. Paulus Vol. II. p. 82) consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Pars I. Coroll. ad propos. XXVI. Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi....

8) Über das Verhältniß der Natura naturans zur Natura naturata spricht Spinoza sich am Deutlichsten aus Ethic. Pars I. prop. XVIII: Deus est omnium rerum causa immanens; non vero transiens u. Schol. ad prop. XXIX. (Opp. ed Paul. Vol. II. p. 61 sq.): hic, quid nobis per Naturam naturantem et quid per Naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, ... nempe quod per Naturam

Dieses ist die Grundidee des Spinozismus[1]), dessen pantheistisches Element sich ebensowenig läugnen läßt, wie die Übereinstimmung seiner Lehre mit den beiden wesentlichen Postulaten des Christenthums: Gott mit ganzer Seele zu lieben und den Nächsten als sich selbst[2]). Denn wenn auch der Unterschied welchen Spinoza doch immer (wenigstens durch das angenommne Causalverhältniß in dem alle Dinge zu Gott stehen) zwischen Gott und Welt setzt, nicht so scharf hervortritt, als dieß wohl der Fall sein könnte, ohne der Consequenz seines Systems Eintrag zu thun, und seine philosophische Denkweise den christlichen Ansichten lange fremd geblieben ist: so ist dieß noch kein Beweis, daß sie oder ihr ähnliche sich nicht mit der reinsten Frömmigkeit des Christen vertrage; vielmehr hat die neuste Theologie an glänzenden Beispielen das Gegentheil dargethan.

Doch in Bezug auf die Weiterbildung der Theologie und Dogmatik seiner Zeit sind es noch andere Dinge, welche für jenen großen Denker die Achtung der gerechten Nachwelt gefordert haben. Und wie auch Spinoza's Asche geschmäht ward und von Unverständigen wohl noch geschmäht wird — das wenigstens haben die Besseren der Gegenwart dankbar anzuerkennen angefangen: daß er es war, welcher die wichtigsten kirchlichen Dogmen mit freisinniger Kühnheit vor den Richterstuhl des, den heiligsten Tiefen des Menschengeistes entstiegenen, göttlichen Lichtes der Vernunft gestellt, und für die Umbildung

---

naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per Naturatam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt.

1) Jacobi sagt (Briefe üb. d. Lehre des Spinoza S. 352): „Was ist die Grundidee des Spinozismus, wenn nicht dieses, daß Gott das ausgedehnte Wesen selbst, das denkende Wesen selbst, das lebendige und handelnde Wesen selbst ist?" Anders Schelling (Neue Zeitschr. für speculat. Physik, 2tes Stück S. 23): Spinoza war derjenige, welcher „die intellectuelle Anschauung als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart mit einer Klarheit erkannt hat, wie Wenige vor ihm und beinahe Keiner nach ihm."

2) In der Liebe zu Gott, von welcher die zu den Menschen unzertrennlich, findet Spinoza das höchste Gut, d. höchste Glückseligkeit u. höchste Tugend. vgl. Ethic. P. V. Schol. ad prop. XXXVI: Ex hic clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo seu Libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines. Propos. XX et Demonstr.: Hic erga Deum Amor... eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur. Hic erga Deum Amor summum bonum est... et omnibus hominibus commune est, et omnes, ut eodem gaudeant, cupimus.

jener Dogmen, nach den Gesetzen einer auf die höchste Vernunft gegründeten Weltanschauung, vor deren Großartigkeit selbst die Heroen der neusten Theologie und Philosophie sich beugten, den Grund gelegt hat; und zwar den Grund, auf welchem — wie ein Blick in die gefeiertsten religionsphilosophischen und dogmatischen Werke der Gegenwart bezeugen kann — Jeder, der nur die kirchlichen Dogmen mit den Forderungen der, mit Riesenschritten weitergelangten, Wissenschaften in Einklang setzen will, in der Regel fortbauen mußte und fortgebaut hat. Nur kurz kann das Hauptsächlichste, worin in dieser Beziehung Spinoza's Verdienst sich zeigt, hier erwähnt werden:

Spinoza gab dem blinden Glauben an den Buchstaben der h. Schrift einen höheren Richter an dem Geiste oder wahrhaften Worte Gottes im menschlichen Gemüthe. „Denn die Vernunft selbst, so wie die Aussprüche der Propheten und Apostel, sagen deutlich: daß Gottes ewiges Wort und Bund und die wahre Religion den menschlichen Herzen, d. i. dem menschlichen Gemüthe eingeschrieben sei, und daß dieß die wahre Bundesschrift Gottes sei, die er selbst mit seinem Siegel, nämlich seiner Idee, als dem Bilde seines göttlichen Wesens, versiegelt hat[1]). Wer aber die Schrift Gottes in sich trägt, nicht mit Tinte, sondern mit dem göttlichen Geist, und nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf die lebendigen Tafeln des Herzens geschrieben, der höre auf, den Buchstaben anzubeten, und für denselben so sehr bekümmert zu sein"[2]). — Man betrachtete damals die h. Schriften und das Wort Gottes noch als einander vollkommen deckende Größen. Spinoza vernichtet diese Ansicht, indem er erklärt: die h. Schriften sind nur insoweit Wort Gottes, als sie jenes, allen Menschen in's Herz geschriebene, Wort Gottes, d. i. das Gebot: „Deum supra omnia amare et proximum tanquam se ipsum" enthalten, und von nichts Anderem, als ihrem heilsamen Inhalte, hänge der Werth der biblischen Erzählungen ab[3]).

Wo finden wir, in der damaligen Zeit, den Rationalismus schöner vorgebildet, als in Spinoza's Ausruf: „Was? wie Blinde

1) Tractat. theol. polit. c. XII. (Opp. ed. Paulus. I. p. 324): Nam tam ipsa ratio, quam prophetarum et apostolorum sententiae, aperte clamant, Dei aeternum verbum et pactum, veramque religionem hominum cordibus, i. e. humanae menti, inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis, consignavit.

2) a. a. O. c. XII. (p. 328): si secundum illud Apostoli in 2. Cor. 3. 3. Dei epistolam in se habent, non atramento, sed Dei spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carneis cordis scriptam, desinant literam adorare et de eadem adeo esse soliciti.

3) a. a. O. c. V. (p. 231): Narrationes — in V. et N. T. contentae — inter se unae aliis praestantiores sunt, pro ratione salutarium opinionum, quae ex iis sequuntur.

sollen wir die Vernunft, das größte Gottesgeschenk und das göttliche Licht, dem todten Buchstaben, den böswillige Menschen verfälschen konnten, unterordnen, wo derselbe dem Worte Gottes in unsrer Brust widerspricht!? Für keine Schandthat hält man es, die wahrhaftige Gottesschrift in unserm Gemüthe zu schmähen und als blind und verdorben darzustellen! für gottlos aber, an der Glaubwürdigkeit derer zu zweifeln, welche uns die h. Schriften überliefert haben? Das ist eitel Thorheit, nicht Frömmigkeit! Ich bitte Euch, fürchtet Ihr wohl, Religion und Glaube könnten nicht vertheidigt werden, wenn nicht die Menschen all ihrem Wissen sammt der Vernunft gänzlich den Abschied gäben? Wahrlich, wenn Ihr das glaubt, so habt ihr mehr Angst um die Schrift als Glauben an sie"[1]). „Wir aber halten dafür, daß wir den Propheten nur das glauben müssen, was Zweck und Wesen der Offenbarung ist (quod finis et substantia est revelationis). In allen Dingen, welche der Speculation angehören, muß Jedem freistehen, zu glauben oder nicht; denn darin haben die Propheten oft nichts gewußt und einander widersprochen[2]).

Nachdem er also die Ewigkeit und Unverfälschtheit des wahren Gotteswortes im menschlichen Gemüthe ausgesprochen, und die Religiösen an den Geist der überlieferten Schriften hingewiesen hat, zeigt er: wie nöthig eine kritische Untersuchung der einzelnen bibl. Bücher sei, „hob (um mit Strauß zu reden, Glaubensl. I. S. 193 f.) die Merkmale späterer Abfassung im Pentateuch und den folgenden Geschichtsbüchern so treffend hervor; deckte die Widersprüche, Verwirrungen, Lücken dieser Schriften, vorzüglich in chronologischer Hinsicht, so rücksichtslos auf, und wies die prophetischen Bücher so bündig als späte, unvollständige und unordentliche Sammlungen älterer Fragmente, die zum Theil mit unächten Zusätzen vermehrt worden, nach: daß unmöglich ferner alle Augen gegen so klare Thatsachen blind bleiben konnten", und daß er das Prädicat eines „Vaters der biblischen Kritik" (welches derselbe berühmte neuere Kritiker ihm beilegt[3]) vollkommen verdient.

Übrigens fand Spinoza in den h. Schriften, deren Verständniß (wie er mit richtigem exeget. Takte sagt) man aus ihnen selbst schöpfen müsse[4]) und deren Göttlichkeit allein aus der Moralität ihrer Lehren

---

1) Tract. theol. polit. c. XV. (p. 351.).
2) Ebendas. c. II. (p. 188): Constat prophetas res, quae solam speculationem, et quae non charitatem et usum vitae spectant, ignorare potuisse et revera ignoravisse, contrariasque habuisse opiniones.
3) s. Strauß Glaubensl. I. S. 193.
4) Tract. theol. polit. cap. VII. (p. 254): Cognitio... omnium fere rerum, quae in Scriptura continentur, ab ipsa Scriptura sola peti debet: sicuti cognitio naturae ab ipsa natura..... Tota itaque Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet.

zu beweisen sei[1]), keine ausdrückliche, das Wesen des Christenthums betreffende, Lehre, die der Vernunft widerspräche, obschon er für denkbar hält, daß der gefundene Schriftsinn hier und da der Vernunft widerstreite; der Vernunft aber gebühre die Beurtheilung des exegetisch ermittelten Inhaltes der Schrift[2]). Alles sogenannte Übervernünftige in der Bibel leitet Spinoza aus der Einbildungskraft der Propheten her; denn aus Worten und Bildern lassen sich weit mehr Ideen componiren, als aus den bloßen Begriffen und Principien, auf die unsre ganze natürliche Erkenntniß gebaut ist[3]). Darum achtet er auch dieß Übervernünftige nicht so hoch, als das, was in der h. Schrift von Christus selbst herrührt; denn das ist ihm rein Vernünftiges. — So werden die Vorstellungen von Engeln und Dämonen für bloß lokale und temporelle Bestandtheile der Bibel erklärt, und das Mysterium der Incarnation verworfen, indem es ihm nicht anders vorkomme, als wenn ihm Jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Vierecks angenommen[4]). —

Wie Spinoza durch solche und ähnliche Aussprüche[5]) eine völlige Umgestaltung der Inspirationslehre anregte, so machte er auch zuerst die jetzt so vulgär gewordene Wahrheit geltend: „daß der Mensch, um die Übernatürlichkeit einer Thatsache behaupten zu können, alle

1) Tract. theol. polit. c. VII. (p. 254.): Ex miraculis autem Dei divinitatem non posse convinci, jam etiam demonstravimus. .... Quare Scripturae divinitas ex hoc solo constare debet, quod ipsa veram virtutem doceat

2) Tract. theol. polit. c. XV. (p. 351.): Postquam verum sensum eruimus, necessario judicio et ratione utendum, ut ipsi assensum praebeamus. — (p. 355.): Nec nobis moram injicere debet, si postquam ejus sensum sic investigavimus, ipsam hic illic rationi repugnare comperiamus. Nam quicquid hujus generis in Bibliis reperitur, vel quod homines salva charitate ignorare possunt, id certo scimus *Theologiam sive verbum Dei non tangere*, etc. —

3) Tract. theol. pol. c. I. (p. 171.): Cum itaque Prophetae, imaginationis ope, Dei revelata perceperint, non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse; nam ex verbis et imaginibus longe plures ideae componi possunt, quam ex solis iis principiis et notionibus, quibus tota nostra naturalis cognitio superstruitur.

4) Quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire, imo, ... non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit. Epist. XXI. p 510.

5) Vgl. noch Tract. theol. polit. c. XI. (p. 318): Itaque tam modi loquendi quam disserendi apostolorum in epistolis clarissime indicant, easdem non ex revelatione et divino mandato, sed tantum ex ipsorum naturali judicio scriptas fuisse etc. u. c. X. (p. 308): Libros, qui res optimas docent et narrant, — aeque sacros esse (ac Scr. Sacram).

Kräfte der Natur kennen müsse"[1]), und versetzte damit dem alten Wunderbegriff einen tödlichen Stoß. „Sind doch — argumentirt Spinoza[2]) — Gott und Natur nicht zweierlei, sondern Eines; und die universalen Naturgesetze nur aus der göttlichen Natur nothwendig hervorgehende ewige Beschlüsse Gottes. Wenn also etwas in der Natur geschähe, was den allgemeinen Gesetzen derselben zuwiderliefe, oder wenn Einer behauptete: Gott thue etwas gegen die Naturgesetze, so müßte dieser damit auch behaupten: Gott handle gegen seine Natur. Quo nihil absurdius! Da mithin nichts gegen die Gesetze der Natur geschehen kann, so darf der Ausdruck „Wunder" nichts anders bezeichnen, als „ein Faktum, dessen natürliche Ursachen Der, welchem es als Wunder erscheint, sich nicht durch das Beispiel einer andern gewöhnlichen Sache erläutern kann; kurz: nur im relativen Sinne, nicht im absoluten sind Wunder denkbar. „Ist's denn nicht ein viel größeres Wunder (so Ihr denn einmal Wunder haben wollt), wenn Gott nach einer ewigen Ordnung die Welt regiert, als wenn er die Gesetze, die er, als aus seinem Wesen in freier Nothwendigkeit hervorgegangen, geheiligt hat, wegen der Thorheit der Menschen umstieße?[3])

„Und so muß denn auch (lehrt er ferner)[4]) Gottes Dasein, Wesen, Wille und Vorsehung nicht aus den vermeintlichen Wundern, sondern aus der Erkenntniß der Natur und ihrer Gesetze, die ja aus Gott selbst hervorgegangen sind, immer mehr erkannt werden."

Die Theologen hatten im Verlaufe der Zeit eine Menge spitzfindiger Fragen zum Vorschein gebracht, als: ob denn Gott, der Allmächtige, auch das Böse thun könne? Ob er denn aber, wenn er es nicht könne, noch frei zu nennen sei? Und ob denn nicht durch die Wahlfreiheit Gottes in demselben ein Schwanken hinüber und herüber, ein Kampf angenommen werde? u. a. Spinoza brachte diese und ähnliche dadurch zum Schweigen, daß er einen Begriff der göttlichen Freiheit aufstellte, welcher ebenso vom Zwange wie von der

---

1) a. a. O. c. I. (p. 171).

2) a. a. O. c. VI. (p. 235): Cum autem nihil nisi ex solo divino decreto necessario verum sit, hinc clarissime sequitur, leges naturae universales mera esse decreta Dei, quae ex necessitate et perfectione naturae divinae sequuntur.

3) Cogitata metaphysica II. cap. IX. (p. 125): Cum majus videatur esse miraculum, si deus mundum semper uno eodemque certo atque immutabili ordine gubernaret, quam si leges, quas ipse in natura optime et ex mera libertate sancivit — propter stultitiam hominum abrogaret.

4) Tract. theol. polit. c. VI. (p. 234): Ostendam. . . . . nos ex miraculis, nec essentiam nec existentiam et consequenter, nec providentiam Dei posse cognoscere, sed haec omnia longe melius percipi ex fixo et immutabili naturae ordine.

Willkür unterschieden war. Das Sichselbstbestimmen durch seine eigne innere Natur ist ihm Gottes Freiheit; durch keinen Zwang von Außen bestimmt, will Gott seiner Natur nach nur Göttliches, ebenso frei wie nothwendig: denn die göttliche Freiheit ist ein nothwendiges Göttlicheswollen[1]).

Auch über die Frage der zeitlichen oder ewigen Schöpfung der Welt setzte Spinoza Bestimmungen fest, welche in der neusten Philosophie und Theologie[2]) (wenn auch mitunter stillschweigende) Anerkennung gefunden haben. Indem er nämlich Gott als die ewige Substanz (natura naturans) und die Welt als deren modi und Attribute (natura naturata) faßte, so war ihm jene, als ewig natura naturans, niemals ohne natura naturata denkbar, also Gott nie ohne Welt. Zugleich aber war dadurch, daß Sp. die Welt als natura naturata begriff, die ewige Abhängigkeit der Welt von der Substanz festgestellt, und so einerseits die Allmacht Gottes, andrerseits dessen ewige Schöpferthätigkeit (und Unveränderlichkeit) gewahrt.

Die Philosophie war zu Spinoza's Zeit noch ancilla theologiae. Spinoza gab ihr eine unabhängige Stellung, und erklärt die Trennung beider für den Zweck seines theol.-politischen Traktats[3]). Auch hierin hat, wie wir weiter unten bei Schleiermacher finden werden, die neueste Zeit ihm wiederum Recht gegeben, wenn auch (bemerkt Strauß sehr richtig, Glbsl. I. S. 350. Anmerkung) mit dem Unterschiede: daß Spinoza um ein freies Plätzchen für die Philosophie neben der Kirche und Theologie gekämpft hatte, Schleierm. aber Ursache fand, um ein solches für die Religion und Theologie neben der Philosophie zu unterhandeln.

Mit jener Selbständigkeitsforderung für die Philosophie oder

---

1) Ethic. Pars I. Definit. VII. (Tom. II. p. 36.): Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. — Epist. XXIII. (Tom. I. p. 513): Nam Deum nullo modo fato subjicio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio. — Ep. LXII. p. 664: Deus tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suae naturae necessitate existit. u. propos. XXXV: Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est. cf. propos. XI u. XVII.

2) Schleiermacher Glbsl. I. S. 219 f. u. das Dogma v. d. Schöpfg in den Dogmatiken von Hase u. Twesten; desgl. Daub theologumena p. 66. u. Schelling u. Fichte (a. versch. Orten).

3) Vgl. den Titel des ganzen Tractatus theol. polit.: „Continens Dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse." u. tract. theol. polit. c. II. (p. 190): Haec tantum . . . . . . ad scopum, ad quem intendo, praecipue pertineant, nempe ad separandam Philosophiam a Theologia etc. vgl. noch c. XV. (p. 354): Ratio regnum veritatis et sapientiae; Theologia pietatis et obedientiae etc.

das vernünftige Denken war aber von Spinoza der Keim zur allmählichen Auflösung in das altorthodoxe System der Kirche gesenkt, der freilich, wie die meisten Saaten Spinoza's, erst seit Ende des vergangenen Jahrhunderts zum vollkommnen, an Zweigen und Blüthen reichen, Baume sich zu entfalten begann.

Von den vielen Beschuldigungen, welche man gegen Spinoza erhoben hat, vernimmt man jetzt fast nur noch die einzige, daß in seiner Substanz das Bewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten sei; daß seine Substanz nur als Denken in seiner Einheit mit der Ausdehnung, nicht aber als Geist, d. h. als sich von der Ausdehnung trennend, bestimmt sei[1]); daß demnach seine Substanz ein Bewußtloses Allgemeines sei, welches die Persönlichkeiten, die es aus sich hervorgetrieben, immer wieder verschlinge, ohne dadurch selbst persönlich zu werden[2]). — Dagegen erblickt man unter dem Kreise seiner Verehrer in unserm Jahrhundert selbst geistreiche Frauen[3]).

Der Engländer John Locke[4]) wandte sich von der durch Cartesius begonnenen Richtung, die nach Befriedigung in den Tiefen des eignen Geistes rang, hinweg zu einer rein empirischen Philosophie, welche, alles Geistige der Erfahrung unterordnend, für die Fortbildung des religiösen Geistes von einer beinahe bis zum Verschwinden geringen Bedeutung war. In seinem „Versuch über den menschlichen Verstand" bekämpft er die Annahme der damals im Aufschwung begriffenen platonisch-cartesianischen Richtung: daß dem menschlichen Geiste ewige Wahrheiten, Principien u. s. w. ursprünglich eingepflanzt seien[5]), und führt alle Vorstellungen auf unsre Wahr-

---

1) Hegel, Phänomenologie S. 14. Logik I. 2. S. 194.

2) Göschel, Recens. v. Richter's neuer Unsterblichkeitslehre, in den Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik. 1834. No. 1 ff.

3) „Spinoza gefällt mir sehr" (sagt Rahel, Varnhagen's Gattin, „Rahel e. Buch des Andenkens u. s. w. Bd. II. S. 38 f.) „er denkt sehr ehrlich und kommt bis zum tiefsten Absoluten und drückt es aus; und hat den schönen Karakter des Denkers: unpersönlich, mild, still; in der Tiefe beschäftigt und davon geschickt."

4) geb. 1632, gest. 1704. — Hauptschr.: Essay concerning human understanding. Lond. 1690. fol. 18te Aufl. 1788. neuste A. 1812. fast in alle Sprachen übers. Deuts. Übsetzgen v. H. E. Poley 1757; v. G. A. Tittel 1791; am besten v. W. G. Tennemann 1796 ff. 3 Bde. Works of J. Locke. Lond. 1714. neuste A. 1812. 10 Bde.

5) s. Essay concerning etc. B. I. chap. II. §. 1: It is an etablished opinion amongst some men, that there are inthe understanding certain innate principles, some primary notions, κοιναὶ ἔννοιαι, characters, as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it.

nehmung [1]) zurück, welche theils als Sensation (Sinneswahrnehmung) die von den Sinnen wahrzunehmenden Dinge, theils als Reflexion oder innerer Sinn [2]) die inneren Thätigkeiten der Seele oder dem Verstande zuführt. Der Verstand oder die Seele ist bei dem ursprünglichen Gewinn der Vorstellungen auf diesem doppelten Wege rein passiv, gleicht einer unbeschriebenen Tafel welche durch die Wahrnehmung erst ihre Schrift erhält, und es steht nicht in seiner Macht, ob er diese Anfänge und Materialien des Wissens haben will oder nicht [3]).

Bei seinem Befangensein auf dem beschränkten Standpunkte bloßer empirischer Beobachtung und Beschreibung der Seelenthätigkeiten konnte sich diese Philosophie zu einer begründeten Beantwortung der wichtigen von Spinoza beleuchteten Probleme, wie z. B. das über das ewige Gotteswort, welches zur Unterscheidung des Zeitlichen und Ewigen im Christenthum den Menschen ursprünglich mitgegeben sei, oder über das Verhältniß des „göttlichen Lichtes der Vernunft" zum historischen Christenthum, nicht erheben; und so mußten denn, wie auch sein Versuch, das Dasein Gottes auf demonstrativem Wege, mit mathematischer Evidenz, darzuthun [4]), ein mißlungner bleibt, auch seine Bestimmungen über das Verhältniß unsrer Vernunft [5]) zur Offenbarung nur ein äußerliches, willkürliches Urtheil, ohne tiefere Begründung bleiben. Locke sagt über dieses Verhältniß: „Daß das von Gott Geoffenbarte sicherlich wahr sei und nicht bezweifelt werden darf; und daß dieß eigentlicher Gegenstand des

1) Essay etc. B. II. c. I. §. 2: ... *experience;* in that all our knowledge is founded, and from that it ultimately derives it self. Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have etc.

2) l. l. §. 4: This source of ideas every man has wholly in himself, and though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it; and might properly enough be called *internal sense.* But as I call the other *sensation,* so I call this *reflection.*

3) l. I. B. II. chap. I. §. 25: In this part, the understanding is merely passive, and whether or no it will have these beginnings, and as it were materials of knowledge, is not in its own power.

4) Dieser Beweis findet sich l. l. B. IV. chap. X. §. 2—19. Locke demonstrirt so: Da jeder Mensch als gewiß wahrnimmt 1) die Wirklichkeit seiner selbst; 2) daß aus einem bloßen Nichts nichts Wirkliches hervorgehen kann: so muß von Ewigkeit her ein Reales existirt haben.

5) Unter Vernunft versteht hier Locke das Vermögen, durch Folgerung aus den, vermittelst unsrer Wahrnehmungen gewonnenen, Vorstellungen die Gewißheit oder Wahrheit von etwas aufzufinden. vgl. l. l. B. IV. chap. XVII. §. 2.

Glaubens sei; ob aber etwas göttliche Offenbarung sei oder nicht, das müsse die Vernunft entscheiden"[1]); das heißt aber am Ende doch nichts anders als unsere Wahrnehmung (die äußere und innere) zum höchsten Richter über das Höchste machen oder der so dürftigen, endlichen Empirie (die noch überdieß nicht bei allen Menschen dieselbe sein kann) den Thron im unendlichen Geisterreich bereiten.

Während auf diese Weise Locke's Empirismus dem Aufkommen eines flachen, nun bald mächtig hervortretenden Eclecticismus, Materialismus und Eudämonismus bedeutenden Vorschub leisten mußte, ist sein einziges Verdienst, daß er zu gründlicher Selbstbeobachtung Anlaß gab, welche mit größerer wissenschaftlicher Tiefe und Vermeidung seiner Einseitigkeit von späteren Denkern fortgeführt wurde.

Weit einflußreicher auf die Theologie seiner Zeit wirkte Locke's großer Gegner, G. Wilh. v. Leibnitz[2]), einer der vielseitig gebildetsten Gelehrten aller Nationen und Zeiten. Sein universales, überall in den vernünftigen Wesen göttliche Elemente voraussetzendes, Streben ging bis zu einer Toleranz, welche selbst zu dem Plane einer Wiedervereinigung der protestantischen und katholischen Kirche, auf dem Grunde einer vernunftgemäßen Religionstheorie, hülfreiche Hand bot, wofür er jedoch den Vorwurf, „heimlicher Katholik zu sein" [3]), ertragen mußte.

---

1) l. l. chap. XVIII. §. 10: Whatever God has revealed, is certainly true; no doubt can be made of it. This is the proper object of faith. But whether it be a divine revelation or no, reason must judge.

2) geb. 1646 zu Leipzig, starb 1716 als Bibliothekar und Geheimerrath zu Hannover. — Leibnitii Opp. omnia ed. L. Dutens. Genev. 1768. Tomi VI. 4. Als Ergänzung dersel.: Oeuvres philosophiques latines et francaises par Rud. Eric. Raspe. Amst. et Lips. 1765, (deutsch v. F. Ulrich, Halle 1778 u. 80. 2 Bde.), Hauptinhalt: Nouveaux essais sur l'entendement humain. Opp. philos. quae exstant, rec. Jo. Ed. Erdmann. 1839. Tom. I. — Systema theol. Leibnitii. Paris. 1839 (deutsch v. Räß u. Weiß. Mainz 1820. 3. A. 1825.) Fontenelle, Eloge de M. de L. in der Hist. de l'Academie des sciences de Paris 1716, (deutsch vor Gottsched's Übsetzg der Theodicee). Bailly, Eloge de M. de L. Berlin 1769. Kästner's Lobschrift auf Leibn. Altenb. 1769. Herder Adrastea Bd. I. No. 5. Ancillon l'esprit de Leibn. (Abhdl. der berlin. Akad. philos. Classe, 1816. No. I. Tholuck, lit. Anz. 1833. No. 16 f.

3) Noch in neuerer Zeit von den Herausgebern des Systema theolog. wiederholt. Dgg.: Krug's Apologie eines königl. Schreibens gg. ungebührl. Krit. u. eines großen Philosophen gg. den Vorwurf des geheimen Katholicism. Lpz. 1826. u. E. Schulze üb. die Entdekkung, daß Leibnitz e. Katholik gewesen. Göttg. 1827. Vergl. Leibnitzens eigne Äußerung (Opp. Tom. VI. p. 139): „De reformatis semper judicavi, vix digna lite esse quae agitantur, nedum scissione. De pontificiis longe aliter sentio arbitrorque, non posse cum ipsis conveniri, nisi quaedam ipsorum decreta mitigentur et seponantur in theoria, multique usus incliti rejiciantur in praxi."

Wichtig für die Religionswissenschaft wurde er besonders durch umsichtiges Weiterschreiten auf dem von Cartesius angebahnten apriorischen Erkenntnißwege, gegenüber dem bloß empirischen Locke's[1]). Und herrliche Ideen hat sein blendender Geist auf jenem Wege in platonischer Schönheit zu Tage gefördert und angeregt! In der menschlichen Seele liegen, nach seiner Philosophie, die Keime aller Erkenntnisse und Wahrheiten und bedürfen von Außen nur der Anregung zu ihrer Entwicklung. Wir gewahren nicht einmal alle in unsrer Seele liegenden Wahrheiten, sondern besitzen eine unübersehbare Menge von Kenntnissen, deren wir oft nicht einmal, wann wir ihrer bedürfen, bewußt werden[2]). Denn alle Wahrnehmung durch unsre Sinne vermag nur uns eine Erkenntniß zu gewähren von dem, was da ist und geschieht, nicht aber von den nothwendigen Wahrheiten, deren letzte Quelle die ursprünglichen Ideen sind, welche der Geist unmittelbar aus seinem Innern entfaltet[3]). Den Beweis für ihre Gültigkeit findet er in sich selber, sobald er nur auf sich selbst reflectirt[4]).

Wie ermuthigend für den nach sittlicher und geistiger Hoheit ringenden Geist: daß der Mensch schon als Kind ein sicheres unentweihtes Heiligthum in seinem Busen trage, und — obschon als Empiriker mit dem des Selbstbewußtseins entbehrenden Thiere auf gleicher Stufe stehend — [5]), doch, als Inhaber ewiger Wahrheiten und Ideen[6]), ein Spiegel des Universums und ein Bild der Gottheit sei, der

---

1) Üb. Locke sagt Leibn.: In Lockio sunt quaedam particularia non male exposita, sed in summa longe aberravit a janua, nec naturam mentis veritatisque intellexit. (Epist. ad diversos ed. Kortholt. Lps. 1734—42. Vol. IV. pg. 15).

2) Nouveaux essais sur l'entendement humain. pg. 32 sq.

3) Diese stufen sich ab nach der Schwierigkeit ihrer Erkenntniß. l. l. pg. 34: Il y a des *principes* innés, qui sont communs et fort aisés à tous, il y a des *theorémes*, qu'on decouvre aussi d'abord et qui composent des sciences naturelles, qui sont plus étendues dans l'un que dans l'autre. Enfin ... toutes les *verités*, *qu'on peut tirer* des connoissances innées primitives, se peuvent encore appeller innées, parceque l'esprit les peut tirer de son propre fonds, quoique souvent ce ne soit pas une chose aisée.

4) l. l. pg. 32: La preuve exacte et decisive de ces principes consiste à fair voir, que leur certitude ne vient que de ce qui est en nous.

5) Principes de la nature et de la Grâce, fondés en raison. Opp. Tom. II. P. I. pg. 33 sq.: Les hommes, en tant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire, dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes.

6) Principia philos. Opp. T. II. P. I. pg. 23 sq.: Cognitio veritatum necessariarum et aeternarum est id, quod nos ab animantibus simplicibus distinguit et rationis ac scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem nostri atque dei elevat. Atque hoc est istud, quod in nobis *anima rationalis* sive *spiritus* appellatur.

in jenen ewigen Wahrheiten und Ideen den Vereinigungspunkt mit dem göttlichen Verstande selber findet[1]; daß er ausgerüstet mit allen Ideen, zu deren Realisirung Gott den Menschen erschuf, in die Welt trete und, mit Freiheit und der Herrschaft über seine Handlungen begabt[2], in seiner Macht habe, ein Teufel zu werden oder ein Gott! Denn seine Erkenntniß Gottes und die damit verbundene Glückseligkeit ist eines unendlichen Wachsthums fähig, wofür selbst der Tod keine Hemmung herbeiführt[3].

Wie hoch und frei, wie versöhnend zwischen Vernunft und Offenbarung erhebt er sich über den beschränkten Standpunkt des kirchlichen Systems durch die Behauptung, daß der Unterschied zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geiste nur ein quantitativer, kein qualitativer sei. Die menschliche Vernunft verhält sich, nach Leibnitz[4], zu der göttlichen, wie der Theil zum Ganzen, wie der Tropfen zum Meere, oder vielmehr wie das Endliche zum Unendlichen. In der Natur aber geht alles Endliche in das Unendliche[5], wie Alles aus dem Unendlichen hervorgegangen und hervorgeht durch immerwährende Ausstrahlungen[6]. So wenig daher die geoffenbarten

1) Princip. philos. l. l. pg. 25: Intellectus dei est regio veritatum aeternarum aut idearum, unde dependent, und Princip. de la nat. l. l. pg. 37 sagt er vom Menschen: Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la Divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiq'en petit. vgl. Baumg. Cruf. Compend. der christl. Dogmen-Gesch. 1840 S. 360 f.: „Der Geist seiner Lehre ist .... die Richtung auf das Geistige, Ideale, mit reingeistigen Principien, Acten, Ideen. In der Ausführung wurden diese Ideen zu einem Idealismus der Art, daß auch die Sinnenwelt nur als verhülltes Geisterreich vorgestellt wurde."

2) Théodicée Opp. T. I. P. I. §. 34 sq. u. 43: Il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontaneité et le choix, et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions .... Il ne faut pas s'imaginer cependant, que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifference d'équilibre, comme s'il falloit être incliné également du côté du oui et du non .... La volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre.

3) Princip. de la nature l. l. pg. 35. pg. 38 sq. Princip. philos. l. l. pg. 29.

4) Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison §. 61. u. Théodicée, Préf.: Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possede sans bornes: il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes.

5) Princip. philos. l. l. pg. 29. — Princip. de la nature l. l. pg. 35.

6) Princip. philos. l. l. pg. 26: Omnes monades creatae aut derivatae ... nascuntur, ut ita loquar, per continuas divinitatis fulgurationes per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatum. vgl. Essais de Théodicée I. 7. wo das Dasein

Lehren der göttlichen Vernunft widersprechen können, aus der sie geflossen sind, eben so wenig können sie auch der menschlichen entgegengesetzt sein; da ja nichts dem Theil entgegengesetzt sein kann, was es nicht auch dem Ganzen ist[1]). Die Lehren der Offenbarung a priori zu beweisen, maßt er sich nicht an[2]), aber sie gegen Einwürfe der Vernunft aufrecht zu erhalten und eine solche Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung, wodurch jeder angebliche Widerspruch zwischen beiden gelöst werde, hält er für möglich[3]). Obschon nämlich die Mysterien unsre Vernunft übersteigen, indem sie Wahrheiten enthalten, welche in der Verkettung der Wahrheiten, die wir durch unsre Vernunft kennen, nicht begriffen werden, so sind sie doch unsrer Vernunft nicht entgegen und widersprechen keiner der Wahrheiten, zu denen diese Verkettung uns führen kann[4]). Wie daher einerseits die Lehren, welche dem natürlichen, unverdorbenen Licht der Vernunft widersprechen, keine wirkliche Offenbarung, sondern menschlicher Wahn sind, wie die Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder und Derjenigen, denen die Offenbarung nicht bekannt gemacht war[5]); so ist andrerseits das, was in uns den wahren Mysterien widerspricht, nicht das natürliche Licht der Vernunft, sondern Corruption, Irrthum oder Vorurtheil[6]).

Ebenso sucht er den Wahn von dem absoluten Gegensatze des Reichs der Gnade zu dem Reiche der Natur, so wie von der Gottlosigkeit des letzteren, aufzuheben, indem er eine durchgängige Har-

---

Gottes aus dem Satze vom zureichenden Grunde also bewiesen wird: Dieu est la première raison des choses; car celles, qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et experimentons, sont contingentes, et n'ont rien à elles, qui rende leur existence nécessaire. — Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par consequent est nécessaire et éternelle.

1) Discours etc. §. 61.

2) Discours etc. §. 5: Il ne nous est pas possible, non plus de *prouver* les mystères par la raison; car tout ce, qui se peut prouver *a priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc .... c'est de les pouvoir *soutenir* contre les objections etc.

3) Discours etc. §. 63.

4) Discours etc. §. 63: Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités, qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement (des vérités, que nous connoissons par la lumière naturelle); mais ils ne sont point contraires à notre raison, et ne contredisent à aucune des vérités, où cet enchainement nous peut mener.

5) A. a. O. §. 5. §. 39.

6) A. a. O. §. 61: Ce qui en nous est contraire aux mystères, n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités; c'est corruption, c'est erreur ou préjuge, c'est ténèbres.

monie zwischen beiden lehrt. Zufolge der geistigen Verbindung, in welcher alle Vernunftwesen mit Gott stehen, sind sie alle Glieder des Reiches Gottes; dieses, die moralische Welt in der physischen, ist die eigenthümliche Offenbarung der Güte Gottes, während dessen Macht und Weisheit überall sich offenbaren[1]).

Das Wunder betrachtet L. als „einen Keim, der, von Gott schon bei dem Acte der Schöpfung in die Welt gelegt, ohne ferneres außerordentliches Zuthun von seiner Seite, in der Entwicklungsreihe der durch jenen Act gesetzten Ursachen und Wirkungen nur eben jetzt aufgeht, wenn das Wunder geschieht"[2]). — Auch die Behauptung ist nicht unbegründet, daß L. den judaisirenden Theismus zu einem abstracten, philosophischen fortbildete, indem er das anthropomorphistische Element desselben immermehr verschwinden ließ hinter dem Gedanken der absoluten Gottheit; und „daß er sich sichtlich von der Vorstellung eines Weltanfangs zu der Idee einer anfangslosen Welt hingeneigt habe"[3]).

Hatte Spinoza die Philosophie von dem Glauben zu trennen gesucht, so sehen wir aus Obigem, daß Leibnitz, mit vorherrschender Accommodation an die kirchliche Lehre, bemüht ist, das Wissen mit dem Glauben zu versöhnen, und zwar in einer Weise, welche in dem sogenannten rationalen Supranaturalismus, als dessen Begründer wir Leibnitz betrachten können, in unserm Jahrhundert sich wiederholt hat.

Obschon dieser tiefdenkende Gelehrte, der, wie sein literärischer Freund Spinoza, weit über der Bildung seines Zeitalters stand, bei der Vielgeschäftigkeit seines Lebens die Resultate seines Forschens nicht zu einem zusammenhängenden, systematischen Ganzen verarbeitet hat, so wirkte er darum nicht minder anregend durch seine einzelnen geistvollen Speculationen über die tiefsten Fragen der Wissenschaft[4]) auf die Gelehrten von ganz Europa.

---

1) Princip. philos. pg. 30 sq. Princip. de la nature. pg. 37.
2) Dieß hält Strauß (Glbsl. Bd. I. S. 59.) sehr richtig für den wahren Sinn dessen, was Leibnitz Essais de Théodicée I. 54. vgl. die vorhergehenden §§, sagt.
3) Auch hierauf hat Strauß (Glbsl. I. S. 59 u. 60.) das Verdienst, neuerdings aufmerksam gemacht zu haben. Vgl. auch Princip. de la nat. pg. 35. u. Princip. philos. pg. 29.
4) Namentlich durch seine Untersuchungen über die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Bösen in seinem „Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Tom. II. Amst. 1710" u. o.; beste Ausg. mit dem Leben des Vf. u. Noten von L. de Jancourt. Amst. 1747; so wie üb. das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung in dem öfter erwähnten Discours etc.

Empirismus und Idealismus in ihrer Einseitigkeit und relativen Wahrheit.

Hier, wo in Locke und Leibnitz die Gegensätze zwischen Empirismus und Idealismus geschichtlich so scharf auf einander treffen, scheint der passendste Ort zur Würdigung beider, welche, als das Ergebniß der neusten Philosophie, zugleich auch auf die späteren Erscheinungen beider zu beziehen ist.

Der Empirismus in seiner Reinheit und Consequenz muß, indem er bloß die Erfahrung als alleinige Erkenntnißquelle statuirt, die Möglichkeit aller Erkenntniß a priori läugnen, so wie sein Gegenpart, der consequente Idealismus, in seiner höchsten Reinheit (wie er sich jedoch bei Leibnitz, der der Sinneswahrnehmung die Erkenntniß dessen was da ist und geschieht, einräumt, nicht findet) nicht nur alles Wissen und alle Erkenntniß a posteriori läugnen, sondern, noch weiter gehend, selbst alles Objective für bloßen Schein erklären und nur an der Existenz des Subjectiven (wodurch auch eine nur subjective Existenz der Gottheit bedingt ist) festhalten müßte[1]). Beide einseitige Richtungen kommen, sobald sie das Fortschreiten bis zu ihrem Extrem nicht scheuen, am Ende — der Empirismus durch sein Unvermögen, die Frage nach dem Wesen der Erfahrung und ihrem Grunde zu beantworten, der Idealismus durch die mit unwiderstehlicher Macht sich ihm aufdrängende, und Anerkennung ihrer Wirklichkeit fordernde, Welt der Objectivität — wo nicht zur klaren Erkenntniß, doch zum mehr oder minder deutlichen Gefühl ihrer Unzulänglichkeit. Nachdem von Leibnitz und Locke bis auf Fichte herab die Philosophie in einem beständigen Schwanken bald nach dieser bald nach jener Seite sich fortbewegt hat, ohne den Punkt des Gleichgewichts für beide gefunden zu haben, scheint endlich die von Schelling ausgegangene philosophische Schule das richtige Verhältniß zwischen Idealismus und Empirismus darin gefunden zu haben, daß sie eine gegenseitige Bedingtheit beider, ein Ineinandersein beider in folgender Weise feststellt: Die Vernunfterkenntniß ist nicht apriorisch, denn für sie existirt nichts, wozu sie sich als das Prius verhalten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit sein. Aber das Ewige, das von der Vernunft Erkannte, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen. Daher kann das Verhältniß jener Erkenntniß zu der empirischen nur das einer ursprünglichen inneren Einheit sein. Der Gegensatz, in dem beide erscheinen, gehört nur der Erscheinung an, und ist bestimmt, zu verschwinden. Das eigentliche Wesen der Dinge ist die absolute

1) Bis zu diesem Extrem schritt Fichte vor; doch schon in seiner Schrift: „Die Bestimmung des Menschen" Berl. 1800, verläßt er den consequent-idealistischen Weg und wirft sich dem Glauben an die Wirklichkeit einer objectiven Welt und eines objectiven Gottes in die Arme.

Identität beider. Denn unsre Erkenntnisse sind ganz und durchaus a priori, nur insofern sie ganz und durchaus a posteriori sind; und sie sind ganz und durchaus a posteriori, nur insofern sie ganz und durchaus a priori sind; und das Absolute ist ganz real, nur inwiefern es ganz ideal ist, und umgekehrt. Es ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie, die Indifferenz des Idealen und Realen im absoluten Erkennen intellectuell anzuschauen[1]). — Setzen wir das a priori (fährt einer der klarsten und besonnensten Köpfe dieser Schule[2]) fort) als ein Inneres (Subjectives), das a posteriori als ein Äußeres (Objectives), so wird das Innere in Begriffen oder Ideen bestehen, das Äußere aber die Darstellung, der Ausdruck, gleichsam das in der Natur ausgesprochene Wort des Innern (der Ideen oder Begriffe) sein. Aus diesem Gegensatze ist uns schon klar, daß das Innere ohne das Äußere, das a priori ohne das a posteriori, nicht zum Bewußtsein kommen kann. Jenes ist allerdings unabhängig von aller Erfahrung, insofern nämlich die Begriffe und Ideen, ihrem Wesen nach, nicht von Außen in den Menschen kommen können, sondern in der idealen Natur des Menschen selbst gegründet sind, aber zum Bewußtwerden derselben ist die Anschauung, das Äußere, das a posteriori, die Erfahrung durchaus nothwendig; ja es reicht dieser einfache Gegensatz zur Klarheit der Erkenntniß noch nicht hin, es gehört noch die Entgegensetzung der Ton- und Schriftsprache dazu. — In ähnlicher Weise findet Hegel in dem Absoluten oder Abstractconcreten (denn das Vernünftige ist ihm, obgleich ein Abstractes und Gedachtes, doch zugleich ein Concretes, indem es die Einheit unterschiedener Bestimmungen, und nicht die einfache formelle Einheit enthält) die wesentliche Einheit und höhere Vereinigung des Idealen und Realen, des Inneren und Äußeren, des Unendlichen und Endlichen, des Möglichen und des Wirklichen und Nothwendigen, und mit der Erkenntniß des Absoluten, des Subject-Objects, verschwindet der Gegensatz beider und wir gelangen zur absoluten Subjectivität, welche die Einheit ihrer selbst und der Objectivität ist[3]).

---

1) Schelling: Bruno od. üb. d. göttl. u. natürl. Princip der Dinge. Berl. 1802. S. 147 ff. S. 82 f. Vorlesung üb. d. Methode des akad. Studium. 4te Vorl. Darstellung des Schelling'schen Systems in. d. Zeitschr. für spec. Phys. 2ter Bd. 2tes H. S. 68. An vielen Stellen seiner Abhdlung: üb. das Verhältn. des Realen u. Idealen in der Natur, in Schelling's Schrift von der Weltseele, seit der 2ten Auflage. Philosoph. Schriften I. 1809. S. 427. Philosophie u. Religion. S. 28.

2) B. H. Blasche in seiner Schrift: Das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt. Lpz. 1827. S. 374 f.

3) Hegel: Wissenschaft der Logik. Bd. I. Bch. 2. Abschn. 1 u. 2; ebendas. Einl. pg. XVIII. sqq. Encyclop. der philos. Wissensch. A. 2. §. 84 ff. §. 149 ff. §. 204. u. Wiss. d. Log. I. 1. 35: „Im absoluten

K. Chr. Friedr. Krause findet, auf „dem Wege der rein wahrnehmenden Selbstbetrachtung": „daß ein Theil unsrer Erkenntnisse rein sinnlich (äußerlich sinnlich u. innerlich sinnlich, mit Locke), ein andrer nicht sinnlich (mit Leibnitz, als dessen Fortbildner zum Absolutismus er erscheint) ist;" „daß aber der menschliche Geist, wenn er den Weg der besonnenen Selbstbetrachtung weiter geht, zu der Grundüberzeugung gelangt, daß Wesen od. Gott das Eine Wahre und Gewisse ist, welches an sich und in sich und durch sich auch Alles ist, was ist, und daß die Erkenntniß Gottes anerkannt wird als die Eine unbedingte Erkenntniß, als Wesen und Grund aller Erkenntniß, wovon und wodurch alles Wahre erkannt wird, was erkannt wird" [1]).

Die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie.

Leibnitzens Ideen in sich verarbeitet, sie förmlich zu einem vollständigen philosophischen System verknüpft und durch eine klare, auch mittelmäßigen Geistern faßliche, Darstellung dem großen Publikum zugänglich gemacht zu haben, ist das Verdienst Christian's von Wolf [2]), welcher als Professor zu Halle und Marburg die Geister der studirenden Jugend, und durch die Verfolgungen, die er von gehässigen Gegnern erfuhr, die Herzen der Gebildeten zum großen Theil für sich gewann.

Der Eintritt der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie in die theologi-

---

Wissen ist die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen aufgelöst. .... Die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist; oder (sie enthält) die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. ... Die platonische Idee ist nichts Andres, als der Begriff des Gegenstandes."

1) Krause, Vorlesungen üb. d. System der Philos. Götting. 1828. S. 188 ff. S. 202 ff. u. S. 223 u. 224. Über die Art dieser „unbedingten Erkenntniß" sagt Kr. S. 223 f.: „Der Augenblick des Geistes, wenn er zuerst Wesen oder Gott denkend erkennt und erkennend weiß, ist der Augenblick der geistigen Geburt, — in unbedingter Weise vergleichbar dem ersten Blicke des neugebornen Kindes an das Licht des Tages, oder dem ersten Schauen des glänzenden Sonnenlichtes im schon erstarkten, aus dem Schlafe erwachten, Auge. Der schauende Geist findet sich dann, bildlich zu reden, in einem Lichtmeere, worin sofort sich alles Endliche verklärt" u. s. w.

2) Wolf, geb. zu Breslau 1679, 1723 aus Preußen verbannt, kehrt, ehrenvoll zurückgerufen, 1740 dahin zurück, wo er 1754 als Kanzler der Universität Halle starb. — Von s. zahlr. Schr. in theol. Hinsicht am wichtigsten: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt u. der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frkf. u. Lpz. 1719, u.: Anmerkungen über die vern. Gdken von Gott u. s. w. Frkf. 1724 u. o.

sche Wissenschaft ward begünstigt und veranlaßt durch den, fast überall noch im unmittelbaren Gefühle befangenen, auf keine gründlichen Beweise Rücksicht nehmenden Pietismus, wobei sich zwar das Herz, aber nicht der nach Klarheit ringende Geist befriedigt fühlte. Wolf, unendlich populärer, wenn auch unendlich flacher als Leibnitz, lehrte begreifen mit dem Vermögen des äußerlich trennenden und verbindenden Verstandes, da ein tieferes, speculatives Element ihm fremd war [1]). Dadurch aber gewann er eben die große Menge. Binnen Kurzem wurde seine Philosophie auf den meisten protestantischen, ja selbst auf katholischen Universitäten gelehrt, und trotz allem Entgegenkämpfen der pietistischen und kirchlich-orthodoxen Theologen hatte sie bald durch mehrere dogmatische Werke festen Boden in der protestantischen Kirche gewonnen.

Es waren dieß: Jakob Carpov's „Oeconomia salutis N. T. s. theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata. IV. Tom. Jen. 1737 sqq." Isr. Gottl. Canz's „Usus philosophiae Leibnitzianae et Wolfianae in theologia. Francof. 1733. II. Vol." u. dessen „Consensus philosophiae Wolfianae cum theologia. Francof. 1737." G. H. Ribov's „Institutiones theolog. dogmaticae. Götting. 1741." J. Ernst Schubert's „Institutiones 1753." und „Compendium theolog. dogmaticae 1760." Sieg. Jak. Baumgarten's (in dem pietistischen Halle) „Evangelische Glaubenslehre, herausg. von Semler 1759 f." und die unter allen von den tiefsinnigen Ideen Leibnitzens den meisten Gebrauch machende Introductio in theologiam revelatam. Jen. 1744" von Peter Reusch.

Hieran schließen sich die dogmatischen Werke von Wyttenbach, Bernsan und Stapfer, welche genannter Philosophie in der reformirten Kirche Eingang verschafften.

Ihre bedeutendsten Gegner fand die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie an Joachim Lange [2]), dem schon genannten jenaischen Theologen Joh. Franz Buddeus [3]) und an Christian Aug. Crusius [4]) (gest. 1776 als Prof. d. Theol. zu Leipzig), welcher

1) Namentlich zeigt sich dieß darin, daß er Leibnitzens Lehre von der allgemeinen Vorstellungskraft der Monaden verwirft und die durch seines Lehrers Monismus bewirkte innere Einheit des Idealismus verlassend, vorstellungsunfähige Bestandtheile der Materie von vorstellenden Wesen unterschied; wodurch zwar seine Lehre an Popularität gewann, aber ihre schöne ideale Seite, wonach selbst die Materie nur als verkörperter Geist erschien, verlor.

2) Lange, Causa dei et relig. nat. adv. atheismum etc. 1723. — Vollständige Sammlung aller Schriften in der Wolf-Lang. Streitigkeit. Marb. 1737.

3) Buddeus, Bedenken über Wolf's Philosophie. 1724.

4) Crusius, Weg zur Gewißheit u. Zuverlässigk. d. menschl. Erktß. Lpz. 1747. Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrh. u. s. w. Lpz.

letztere der Wolf'schen Demonstrirmethode gegenüber, in eigenthümlicher an das Mystische streifender Weise, ein philosophisches System aufstellte, welches jedoch den seiner Zeit voraus eilenden Plan des Vf., die Philosophie nicht nur zu einer, allen Forderungen der selbständig forschenden Vernunft völlig genügenden, Wissenschaft zu erheben, sondern dieselbe auch mit dem kirchlichen Lehrbegriffe in vollkommene Übereinstimmung zu bringen, nur unvollkommen verwirklichte, und wegen der in ihm herrschenden Willkür und Unklarheit nur zu einem bald vorübergehenden Ansehen gelangte.

Dem Bestreben der Wolf'schen Schule, die Glaubenslehre zu einem in sich zusammenhängenden System zu erheben und vor dem Verstande zu rechtfertigen, muß die rühmendste Anerkennung zu Theil werden; nur entsprach die Mathematik, nach deren Muster man dieß versuchte, dem Wesen der Theologie so wenig, wie die Regel de tri oder ein Dreieck der Dreieinigkeitslehre des Christenthums. Ihre Lichtseite ist[1]), daß sie die Theologen wieder schärfer denken lehrte, auf eine klare, faßliche Weise die Dogmen der Kirche zu erklären versuchte, die wissenschaftliche Präcision des Ausdrucks, sowie die logische Ordnung vervollkommnete, und dem Verstande Sitz und Stimme in der Glaubenslehre verschaffte. Aber — und das ist ihre Schattenseite — sie ging zu weit, indem sie Alles in der Kirchenlehre mathematisch zu erweisen unternahm. Und das vermochte sie nicht, indem ja ihr ganzes dogmatisches System auf der Voraussetzung von der Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung beruhte, und ihre letzten Beweise immer auf die theologischen Axiomata (d. i. die Stellen der Schrift, welche die Glaubenslehren enthalten) zurückgeführt wurden. Auf diese hypothetische Grundlage gestützt, suchten Wolf's Schüler ihren Ruhm

---

1745. 3. A. 1766. De summis rationis principiis. Lips. 1752. Ausführl. Abhdlg v. d. rechten Gebrauch u. der Einschränkg des sog. Satzes v. zureichenden, od. besser determinirenden Grunde. Ebd. 1766.

1) Treffliche Schilderung des Verdienstes dieser Philos. bei Baumgarten-Crusius, Compendium d. Dogmen-Gesch. S. 363: „Die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie hat auf Theologie und kirchlichen Geist, weniger in einzelnen Dogmen, als in der Richtung des Gedankens und im Geiste des Denkens, Einfluß gehabt: und so war sie in jedem Falle ein bedeutendes Förderungsmittel, um dem philosophischen Geiste Raum zu schaffen auf dem Gebiete der Theologie." (u. ebendaselbst): „Die theologische Richtung erhielt durch die L.Wolf'sche Philos. einen Zug nach den allgemeinen Begriffen und Grundsätzen hin. Daher ist die Einleitung in die Dogmatik vorzüglich ein Ergebniß jener Philosophie, und die Prolegomena derselben nahmen durch dieselbe an Bedeutung zu. Der theologische Geist hat durch sie hier und da an Ernst und Freiheit gewonnen. Aber die Hauptsache war, daß sie, als eine neue Scholastik, der bestehenden dogmatischen Scholastik entgegenwirkte."

darin, alle subtilen und bedenklichen, nicht einmal schriftgemäßen Dogmen durch mathematische Methode zu erweisen, worüber sie gar oft der h. Schrift Gewalt anthaten oder sich um deren Aussprüche gar nicht kümmerten in ihrem Deriviren und Demonstriren. So demonstrirte Carpov den Ursprung und die Beschaffenheit der Seele Christi, die Art seiner Empfängniß, den Zustand seiner Seele zur Zeit seines Todes und seiner Auferstehung, die Zurechnung der Sünde Adam's u. s. w. aus philosophischen Gründen.

Wir sehen hier zum Erstenmale in der protestantischen Dogmatik eine Richtung, welche, wie eine der neusten Zeit, nur nicht in der genialen Weise derselben (Hegel, Marheineke, Twesten u. a.) die strenge Kirchenlehre mit dem Philosophenmantel umkleidet und derselben auf diese Weise, durch den Schein ihres Einklangs mit der menschlichen Vernunft, neue Auctorität zu verschaffen sucht, ohne in der That an eine Kritik der Kirchenlehre nach der Vernunft zu denken. Diese lieferte, aber nur zu gründlich, das folgende Stadium der Wolf'schen Philosophie.

B. Einwirkung der neuern Philosophie auf die Umgestaltung der Dogmatik in verneinender Weise.

a) Bildungsmittel und Verfahren der Neologie.

Durch Wolf und seine Anhänger — indem sie sich vermaßen, Alles begreifen und erklären zu wollen, und eine Appellation an die menschliche Einsicht lehrten — war freisinnigen Geistern ein Schwerd in die Hand gegeben, das sie sich nicht ohne Kampf wieder entreißen ließen; war ein Element heraufbeschworen, welches nur zu bald als ein zerstörendes, wild und mächtig gegen alle äußere Auctorität kämpfendes, sich erwies. Dem Verstande war dadurch, daß man ihn zum Beweisen der geoffenbarten Religionslehren gebrauchte, gesagt worden, daß er auch ein Wort mitzusprechen habe in dem Kriegsrath der Theologie; in der Vertheidigung der, hinter orthodoxen Formeln verschanzten Dogmatik war er geübt worden, um wohl auch gegen diese selbst die Waffen tragen zu können, und die gewaltige Kraft zu der er gelangt war, hatte ihn mit jugendlichem Übermuth und Streben nach Selbständigkeit erfüllt. Da war es denn ganz in der Ordnung, wenn die einmal emancipirte Vernunft, wie sie in jedem Menschen wohnt, sich das Recht anmaßte allein zu stehen, und ebensoviel, ja noch mehr gelten zu wollen, als die göttliche, wie sie nur in dem Heilande sich offenbarte; ganz in der Ordnung, wenn sie, als geborne Protestantin, sprach: „so ihr orthodoxen Theologen mir mit Hülfe des gesunden Menschenverstandes und einer demselben angemessenen Exegese ein Dogma beweisen könnet, so will ich euch glauben,

— sonst nimmermehr!" — und wenn sie den Nimbus, womit Herkommen und Pietät die kirchliche Theologie umkleidet hatten, nur für trübe Nebel und ungesunde Dünste ansah. — Die kräftige Jugend, sobald sie Fehlgriffe und Schwächen ihrer Lehrer entdeckt, ist in der Regel nur verneinend, und ihrer Natur widerstrebt es, durch positives Wort den freien Geist zu fesseln. Das bewährte sich auch hier, und dieselbe Philosophie, die vorher dem kirchlichen Systeme neue Stützen dargereicht hatte, begann jetzt ein wildes Niederreißen alles Positiven. Die Zerstörung ging nun mit dem scharfen Messer des Verstandes und einer rücksichtslosen Kritik — begleitet von einer einfachen, durchaus natürlichen, oft bis an's Humoristische streifenden Exegese, und nicht ohne gründliche kirchengeschichtliche Studien, welche den spätern Ursprung so mancher Dogmen offenkundig machten — von einer kirchlichen Lehre zur andern. Den auferstandnen Gottessohn selbst vermochte das Wort: „rühre mich nicht an" nicht zu schützen vor Entheiligung und Erniedrigung; der Hauch des himmlischen Glanzes, welchen der fromme Glaube der Väter um das Haupt des Erlösers gelegt hatte, verschwand immer mehr unter der fürwitzigen Betastung einer, alles Göttliche mit Händen greifen wollenden, Popularphilosophie.

So wurde in den berüchtigten Wolfenbüttler Fragmenten[1]) (welche Reimarus[2]), Prof. am hamburger Gymnasium, verfaßte und Lessing[3]) s. 1777 veröffentlichte) die Möglichkeit einer

1) G. E. Lessing, Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Wolfenbütt. Bibliothek. Beitr. 3. 4. Wolfenb. 1777. Von dem Zwecke Jesu u. seiner Jünger. Braunschw. 1778. Fragmente des Wolfenbüttler Fragmentisten. 4. Ausg. 1835. — Acta hist. ecc. nost. temp. Bd. V. S. 711 ff. Illgen, Zeitschr. für die hist. Theol. 1839. H. 4. S. 99 ff.

2) H. S. Reimarus (gest. 1765): Die vornehmsten Wahrheiten der natürl. Religion. Hamb. 1754. Vernunftlehre. Hamb. 1756.

3) Auch Lessing hat man oft in der Reihe der das positive Christenthum bekämpfenden Geister genannt. Doch war es sicher nur sein Wahrheit und Gewißheit verlangendes Streben, nicht Haß gegen die christliche Religion, welches — rücksichtslos auch in den heiligsten Dingen — ihn allerdings zuweilen als Gegner des zu seiner Zeit als Christenthum geltenden Lehrbegriffs erscheinen ließ. Man höre zu seiner Rechtfertigung die Worte seines Zeitgenossen, Herder's. Im 2ten Bd. seiner „zerstreuten Blätter. Gotha. 1786." S. 408 ff. sagt dieser von Lessing, wegen seiner Herausgabe der Wolfenb. Fragm.: „Ich ...., der ich seinen Karakter über das, was männliche Wahrheitsliebe ist, gnug zu kennen glaube; ich bin für mich überzeugt, daß er auch die Ausgabe dieser Stücke allein und eigentlich zum Besten der Wahrheit, zu einer freiern und männlichen Untersuchung, Prüfung und Befestigung derselben von allen Seiten, veranstaltet habe. Er hat dieß selbst so oft, so stark, so deutlich gesagt: die ganze Art, wie er die Fragmente herausgab und, als Laye, seine Gedanken allenfalls zur Widerlegung hin und wieder

Offenbarung bestritten, welcher alle Menschen begründeten Glauben schenken könnten; der Durchzug der Israeliten durch das rothe Meer für eine Fabel erklärt und den alttestamentlichen Schriften der Charakter von Lehrbüchern genommen; ja — und mit einem Ernste und mit einer Gründlichkeit, welche, verbunden mit einer leidenschaftslosen Sprache, die erstaunten Gemüther um so mehr verwirren oder bestechen konnte, da man bisher an den Feinden des positiven Christenthums gerade diese Eigenschaften mehr oder weniger vermißt hatte; es wird der Auferstehungsgeschichte die Glaubwürdigkeit abgesprochen, weil sie voller Widersprüche sei, und Jesus des Eigennutzes, Ehrgeizes und der Herrschsucht angeklagt und als kluger Demagog, welcher mit feiner Berechnung und großer Politik den Heiligen gespielt habe, um sich durch das verführte Volk auf den Königsthron heben zu lassen, verschrieen. — In dem „einzig wahren System der christl. Religion. Berl. 1787" [v. Mauvillon] wird sogar die Sittenlehre des Christenthums scharf angegriffen. — Im „Horus oder astrognost. Endurtheil. Ebenezer 1783" (von Chr. E. Wünsch, Prof. zu Frankf. a. O.) wird Jesus als ein guter, redlicher Mensch dargestellt,

---

sagte: überhaupt Lessing's Karakter, wie er jedem eingedrückt sein muß, der ihn gekannt hat (und andre sollten doch darüber behutsam urtheilen), alle dieß ist mir Bürge für seine reine philosophische Überzeugung, daß er auch hiemit etwas Gutes veranlasse und bewirke; nämlich — ich wiederhole es noch einmal, freie Untersuchung der Wahrheit, und einer so wichtigen Wahrheit, als diese Geschichte für jeden der sie glaubt, und der an sie glaubt, sein muß." ... „Ich bin auch ein Theolog, und die Sache der Religion liegt mir so sehr am Herzen, als irgend jemanden: manche Stellen und Stiche des Fragmentisten haben mir weh gethan, weil ich ihn wirklich mit strenger Wahrheitsliebe las, und bei der Verwirrung, in die er alles zu setzen weiß, auf manches nicht sogleich zu antworten wußte, auch auf manches noch jetzt sehr bescheiden antworten würde. Keinen Augenblick indessen ist mir ein Gedanke eingefallen, mich deßhalb an Lessing zu halten, oder über ihn Rache und Verdammung auszugießen, weil ich Stellen eines Buchs, das er herausgiebt, nicht sogleich aufhellen und berichtigen kann. Ihm dankte ich immer für die Bekanntmachung von Zweifeln, die mich beschäftigen und weiter leiten, die mir Gedanken entwickeln, wenn auch nicht auf dem ebensten Wege. Entwickelt müssen sie werden, wenn Sache, Sache, Geschichte, Geschichte sein soll." — Auch B. Crusius, welcher Lessing zwar beschuldigt, „Feindseligkeiten gegen die christliche Sache geübt zu haben," fügt doch alsbald hinzu: „aber gewiß ist, theils, daß ihn sein Gefühl oft näher zum Evangelium hinführte, als er sich wohl selbst gestehen mochte, theils, daß ihm die Erscheinungen der Neologie weit widerlicher waren, als Kirche und Orthodoxie ... (B. Crus. Comp. d. D. G. S. 445). Vgl. u. a. auch in Lessing's Werken, (Donauöschinger Ausg.) Bd. VI. S. 552: wo das innere Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten der Religion das unersteigliche Bollwerk des Christenthums genannt wird.

der sich fälschlich eingebildet habe, der Messias zu sein. Ja, **Bahrdt**[1]) war leichtsinnig genug, in seinen „Briefen über die Bibel im Volkston" (Hal. 1782 f. 6 Stück) durch kecke Hypothesen den geschichtlichen Inhalt des N. T. auch dem gemeinen Manne zu verdächtigen. So kam es denn dahin, daß selbst das Volk nicht mehr vor dem Gedanken zurückbebte, daß die dem Menschen angeborne, natürliche Religion ein hinreichender Gottesdienst sei und das Christenthum nur als die geschichtlich gewordene natürliche Religion Beachtung verdiene; Christus sank vom eingeborenen Gottessohn zum klugen Landrabbiner herab, das Christenthum zum leeren Deismus, das Evangelium vom Gekreuzigten und Auferstandnen wurde den Menschen ein Ärgerniß und eine Thorheit, und der allbarmherzige Vater des Welterlösers ward höchstens noch als höchstes Wesen, welches die Menschen zur Glückseligkeit hier auf Erden geschaffen habe, der Verehrung und Dankbarkeit werth geachtet.

b) Förderung dieser zerstörenden Richtung durch England und Frankreich.

Daß diese Denkart in Deutschland so tiefe Wurzel schlagen konnte, dazu trugen — denn der Deutsche ist, bei aller Consequenz im Denken, doch von Natur im Herzen fromm und hält gerne am Alten und Hergebrachten fest — dazu trugen sehr viel bei die Schriften englischer Freidenkerei und französischer Frivolität. Denn nur zu bekannt wurden den Deutschen die Werke der sogenannten **Deisten** (Freidenker, starke Geister) und **Naturalisten** in England und Frankreich, welche, wo nicht immer zur Feindschaft, doch zur Gleichgültigkeit gegen die christliche Religion aufforderten. Lord **Herbert v. Cherbury**[2]) (gst. 1648) wurde durch das Ärgerniß, welches die arrogante Verdammungssucht der verschiedenen Religionsparteien gab, zu der Überzeugung geführt, daß in wenigen Sätzen die Grundwahrheiten einer allgemeinen natürlichen Religion enthalten seien, welche, wie im Christenthum, so auch im Heidenthum, nur in einer andern

---

1) Carl Friedr. **Bahrdt**, gest. 1792. Von s. Schriften noch bemerkenswerth: Offenherziges Glaubensbekenntniß. Halle, 1779. Die neusten Offbgen Gottes. Berlin, 1783. Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. Berl. 1784. Katechism. d. natürl. Religion, als Grundlage eines jeden Unterrichts in der Moral u. Religion. Halle, 1790. Gesch. seines Lebens von ihm selbst. Berl. 1790 ff. 4 Bd.

2) Tapfer als Soldat und so eifrig als Vertheidiger der Protestanten am französischen Hofe, daß sein König Jakob I., auf dessen Geheiß er sich der Prot. annahm, sich zu seiner Zurückberufung genöthigt sah. — Schrr.: De veritate prout distinguitur a revelatione. Par. 1624. Lond. 1633. u. o. De religione gentilium errorumque apud eos causis. 1645. ed. I. Voss. Amst. 1700.

Gestalt, sich nachweisen ließen. Thomas Hobbes [1]) (gest. 1679) machte, dem Glauben seine Freiheit lassend, alles Positive der Religion zur Dienerin der unbedingten Königsmacht, und fand in der, damit nicht einverstandenen, Geistlichkeit das Princip aller Revolutionen. Graf Anton Shaftesbury [2]) (gest. 1713) goß die feinste Ironie des Hofmannes über Moral und Glauben des Christenthums aus. Johann Toland [3]) (gest. 1722) fand im N. T. keine Lehre, welche wider oder über die Vernunft gehe, und deßhalb eigentlich den Namen Mysterium verdiene, vielmehr habe das Ev. den Schleier hinweggenommen, in welchen die früheren Geheimnisse gehüllt gewesen wären [4]); alle sog. Mysterien seien erst von den Kirchenvätern und Scholastikern erfunden, um das Volk in desto größerer Abhängigkeit vom Klerus zu halten und um Diejenigen zum Schweigen zu bringen, welche Gründe verlangten, wo man keine anzugeben wisse [5]). Ant. Collins [6]) (gest. 1729) machte die Wahrheit der christl. Religion von der Wahrheit der alttest. Weissagungen abhängig und erklärt letztere nur für typische oder allegorische Beweise, welche der freien Vernunft, die die Pfaffen so lange betrogen hätten, nicht genügten. Thom. Woolston [7]) fand in den sichtbaren Wundern Jesu

---

1) Th. Hobbes, Leviathan, s. de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. Lond. 1651. Amst. 1670. u. o. Quaestiones de libertate, necessitate et casu. 1656. Historia eccles. carmine elegiaco concinnata. Aug. Trinobant. 1688. — Lechler, d. theol.-polit. System v. Hobbes. [Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840. H. 1. S. 3 ff.].

2) A. Shaftesbury, Characteristics of man, manners, opinions, times. 1733. 3 Vol.

3) Jo. Toland, Christianity not mysterious etc. Lond. 1696 (in Irland verbrannt). Adeisidaemon s. Tit. Liv. a superstitione vindicatus. Hag. C. 1709. Nazarenus. Lond. 1718. — Mosheim, Vindiciae antiquae christ. discipl. adv. Toland. ed. 2. Hmbg. 1722. Unschuld. Nachr. 1722. S. 647 ff.

4) vgl. Christianity not myst. etc. 2. A. Lond. 1702. p. 94: These passages ... prove ... 1, that the mysteries of the Gospel were certain things in their own nature intelligible enough ... 2, that under the Gospel this vail (under which they were hid) is wholly removed; from which 3, follows ... that such doctrines cannot now properly deserve the name of mysteries. Schon das dem Titel dieses Werkes hinzugefügte: „a treatise, showing, that there is nothing in the Gospel contrary to reason, nor above it: and that no christian doctrine can be properly call'd a mystery" bezeichnet vollkommen die Tendenz des Vf.

5) vgl. Christianity etc. pg. 123 sq.

6) Ant. Collins, A discourse of freethinking. Lond. 1713. A discourse of the grounds and reasons of the christian religion. 1724 (vgl. bes. No. VI. sqq.). The scheme of literal prophecy considered. 1726. 2 Vol.

7) Th. Woolston, Discourses on the miracles of our saviour.

nur Allegorien für die von ihm bewirkten geistigen Wunder; und büßte seine Lehre im Gefängniß (wo er starb 1733). Matth. Tindal[1]) (gest. 1733) erklärte die Offenbarung, zu der ja, ohne ihr Verschulden, die meisten Menschen nicht gelangen könnten, für unverträglich mit der Güte Gottes gegen alle Menschen, und — da eine solche außerordentliche, nachträgliche Offenbarung doch nur eine Nachbesserung sei — für unvereinbar mit dem Begriffe eines vollkommnen Schöpfers, der Allem, sogar den unvernünftigen Thieren, die zur Erreichung ihrer Bestimmung nöthigen Fähigkeiten vollständig eingepflanzt habe[2]). Die Lehre von den menschlichen Pflichten findet er bei Aristoteles, Cicero u. a. weit bestimmter und deutlicher dargestellt als in der h. Schr., deren sich oft widersprechende Aussprüche, wörtlich erklärt, uns — wie die Geschichte an Origenes, den Quäkern und andern seltsamen Secten zeige — in die größten Thorheiten und Irrthümer stürzen könnten[3]); ein noch schlimmeres Papstthum, als in der katholischen Kirche, sei in der protestantischen wiedergekehrt, indem die Laien, unfähig die Bibel im Urtext zu verstehen, sich, in einer Sache von der doch ihr Heil abhängen solle, ohne eignes Urtheil auf die Aussprüche der Übersetzer und Geistlichen — die noch dazu selber über die Erklärungen nicht eins wären — verlassen müßten[4]). Thom. Morgan[5]) (gst. 1743) sah in Jesus den Erlöser der natürlichen Religion von der Knechtschaft des abergläubischen Mosaismus, in dem Positiven des Christenthums aber nur Priesterbetrug. In keckem Wort und lockerem Leben verwarf Lord H. Bolingbroke[6]) (gst. 1751), ein intriguanter Staatsmann, alle und besonders die christliche Religion, nannte die Unsterblichkeit einen leeren Wahn, den Pentateuch eine Don Quichotade und tadelte am Christenthum, daß es die Polygamie nicht erlaube. Seine Schriften, voll unzähliger Widersprüche und aller Wissenschaftlichkeit fern, waren nur Schwachen schädlich. — In ähnlicher Weise wurde auch in Frankreich das positive Christenthum angefeindet. Schon

---

Lond. 1727. ed. 6. 1729. Curll, life of Woolston. Lond. 1733. Chr. Lemker, histor. Nachricht v. W. Schicks. u. s. w. Lpz. 1740.

1) M. Tindal, Rights of the christ. church against the Romish and all other Priests. Lond. 1706 u. o. Christianity as old as the creation. Lond. 1730 u. o.

2) vgl. Christianity as old, nach d. deutschen Bearbeitg vom Vf. der Wertheimischen Bibelübsetzung. S. 477 f. 689 ff. 700 f.

3) a. a. O. S. 578 f. 591 ff.

4) a. a. O. S. 404 ff. 421 ff.

5) Th. Morgan, The moral philosopher. Lond. 1737. 3 Vol. Physico-Theology. Lond. 1741. The resurrection of Jesus considered. Lond. 1743.

6) H. Bolingbroke, Letters on the study and use of history. Lond. 1752. Philosophical works. Lond. 1754. 5 Vol. 4.

Peter Bayle[1]) (gest. 1706), welcher, mit wissenschaftlichem Ernste wirklich Wahrheit suchend, die Lehren des Christenthums mit der Vernunft, in der er, da sie nur Negatives hervorbringen könne, keinen Quell für positive Wahrheiten — welche nur die Offenbarung darbieten könne — erblickt, schlechterdings unvereinbar findet und deßhalb die Forderung aufstellt: entweder die Lehren der Offenbarung mit Verabschiedung aller Philosophie, oder letztere, mit Verabschiedung der ersteren zu ergreifen[2]), kann als Vorläufer dieser Richtung angesehen werden. Viel weiter aber gingen die Häupter des sogenannten Naturalismus: d'Alembert[3]) (gst. 1783) und Diderot[4]) (gst. 1784), die Herausgeber der Encyklopädie[5]), welche dem menschlichen Verstande die Alleinherrschaft im Geisterreiche mit dem Losreißen von allem Göttlichen und Ewigen erkaufte; Helvetius[6]) (gst. 1771), welcher dadurch, daß er den Werth der Tugend nur in ihren Nutzen setzte und ihr somit die Selbstsucht als Princip unterlegte, alle wahre Tugend untergrub; der schamlose de le Mettrie[7]) (gst. 1751), der das Dasein des Menschen für zwecklos, die Wollust für den höchsten Genuß, den Glauben an Gott als gleichgültig, den Menschen für eine bloße Maschine erklärte. Der einflußreichste aber von ihnen war der große Religionsspötter Francois Marie Arouet de Voltaire[8]) (gst. 1778) der, die ewigen Wahrheiten des Christenthums von den Fälschungen der Hierarchie nicht unterscheidend, die geistreiche Satyre, welche nur auf letztere paßte, auch gegen erstere richtete.

Ohne das Beispiel dieser Ausländer, welche, wenigstens auf

---

1) P. Bayle, Commentaire philosophique sur les paroles Luc. 14. 23. etc. Amst. 1686. Dictionnaire historique et critique. Rotterd. 1697. Basle 1741 u. o.; deutsch v. Gottscheb. Lpz. 1741—44. — Herder, Adrastea. Bd. 1. S. 101 ff. L. Feuerbach: Pierre Bayle etc. 1838.

2) Dictionnaire etc. Basle 1741. Tom. IV. p. 634: Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'evangile etc.

3) Jean le Rond d'Alembert, Melanges de litterature, d'histoire et de philosophie. Paris 1760. Oeuvres philosoph. histor. et littéraires. Par. 1815. 18. Vol.

4) Denys Diderot, Pensées philosophiques. 1746 (auf Befehl des Parlaments vom Scharfrichter verbrannt). Oeuvres, am vollständigsten, Paris. 1819. 6 Vol. (nebst 1 Supplem. Bd.).

5) Encyclopédie, ou dictionnaire universel raisonné des sciences etc. par une société des gens de lettres. Par. 1751—67. (17 Bde. Fol. u. 2 Bd. Kpfr.).

6) Helvet. De l'esprit. Par. 1758.; deutsch v. Forkert, mit Gottsched's Anm. 2 Bde. 1760. Ouvrages posth. etc. 1773.

7) De la Mettrie, l'homme machine 1748. Traité de la vie heureuse etc. 1748. Oeuvres philos. 1751.

8) Voltaire, Lettres philosophiques. Le Candide (e. philos. Roman). La pucelle d'Orleans. Oeuvres Par. 1757 u. o.

ihrer äußersten Linken, von der Polemik gegen Bibel und Christenthum bis zur Verhöhnung aller religiösen Begeisterung fortschritten und den Glauben an Vergeltung, an Tugend und Gott für krankhafte, den Genuß des Lebens störende Träume ausgaben, wäre man in Deutschland wohl nimmermehr so weit gegangen, daß selbst der Verdacht, das System der Natur[1]) — worin dem gröbsten Fatalismus und Materialismus in v.rlockender Weise das Wort geredet wird — geschrieben zu haben, einen Deutschen treffen konnte.

c) Innere Nöthigung des Hervortretens jener zerstörenden Richtung.

Trotz allen diesen Verlockungen von Außen ist doch immer die Quelle und innere Begründung dieser niederreißenden Periode in dem unerträglichen Zustande zu suchen, in welchen die protestantische Theologie und das religiöse Leben unsrer Kirche damals gerathen war. Lag es doch über beiden wie ein düstres, schweres Gewölk, das keinen Strahl des reinen, lebenschaffenden Himmelslichtes auf die sehnende Erde fallen läßt. Ein dumpfer, geistarmer Geist, den auch Wolf und Leibnitz nicht hatten bannen können, hatte Besitz genommen von dem schönen kräftigen Baue, welchen einst die Begeistrung der Reformatoren für Glaubensfreiheit auf deutschem Boden aufgerichtet hatte, und ging noch in der protestantischen Kirche um, wie ein gespenstisches Wesen aus alter verwünschter Zeit; und vor diesem Wesen beugte sich, wenn auch mit geheimen Widerwillen, doch die große Menge, wie die Kinder vor ihrem alten pedantischen Schulmeister, weil sie gewohnt sind, wenn auch nicht ihn zu lieben, doch auf sein Wort zu folgen und zu glauben, wenn er mit dem Stocke droht. Verknöchert und verknorpelt zu abstracten Begriffen der altdogmatischen oder mathematisch-wolf'schen Schule war das lebensfrische Wesen, die protestantische Theologie, welches unsere Vorväter in Sachsen und der freien Schweiz einst so freudig in ihre Arme schlossen; das glühende Roth der Jugend war von ihren Wangen verschwunden, das gesunde, freie Leben in ihr getödtet worden, und ihr Auge, vordem so frisch und hell vom Feuer eines kräftigen, glaubensstarken inneren Lebens glänzend, war matt und eingefallen und loderte nur zuweilen noch in fiebrischer Glut von einem unnatürlichen Feuer, welches wilder Fanatismus angeschürt hatte. Und wo der gemißhandelte Geist sich gerührt, und, empört über solch schmachvolle Erniedrigung, mit Unmuth an den Ketten gerüttelt hatte, in welche orthodoxe Buchstaben-Theologen ihn gelegt hatten, wie der gefesselte König der Wüste die

---

1) Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral. Lond. 1770. — Man ist noch immer in Ungewißheit über den Vf. Manche nennen Mirabeau, Manche Morelly, Andere den deutschen Baron von Holbach (gst. 1769) als solchen.

Ketten schüttelt, wenn das dunkle Gefühl des Naturtriebs in ihm lebendig wird: da hatten ja immer die Wächter geschrieen „ein Abtrünniger! ein Synkretist! ein Kryptocalvinist!" oder „der Heide Spinoza!" und das Volk und die Fürsten hatten ihre Gnade abgewandt von dem Sclaven, der die Ketten zu brechen gewagt.

Doch „der Geist läßt sich nicht dämpfen," das erfüllte sich auch dießmal. Aber es zeigte sich auch anderntheils die große Wahrheit bestätigt: daß die Extreme in die entgegengesetzten überspringen, wie dießmal die Hyperorthodoxie in Unglauben.

Zwar suchten die kirchlichen Theologen in Deutschland diesem Unglauben durch eine Menge Gegenschriften zu steuern, aber das Terrain war jetzt ein ganz anderes geworden, als in den früheren literarischen Fehden; und während sie noch auf dem Grunde des Offenbarungsglaubens kämpften, zogen die gewandteren Gegner ihnen diesen Grund unter den Füßen hinweg. Und wenn auch hie und da noch die weltliche Macht einschritt zu Gunsten der Kirche und christlichen Sache, und die Schriften J. Chr. Edelmann's [1]) († 1767 zu Berlin) auf kaiserlichen Befehl 1750 zu Frankfurt am Main verbrannt wurden, so fand doch Deismus und Naturalismus, wo nicht Atheismus, ein sichres Asyl unter Friedrich des Großen schützendem Scepter [2]); und am Hofe zu Berlin, wo französische Leichtfertigkeit die deutsche Gründlichkeit und deutsche Frömmigkeit verhöhnte, gab man sich, um geistreich zu scheinen oder aus Gefälligkeit gegen den Philosophen im Königsmantel, fast ohne Ausnahme jener sogenannten Aufklärung hin. —

d) Geschichtliche Bedeutung dieser zerstörenden Richtung.

Doch es geschah ja auch hier nur das Nothwendige. Es mußte auch diese, allem Positiven und durch Herkommen Ehrwürdigen feindselige, Richtung bis auf's Äußerste getrieben, das Christenthum auf's Tiefste erniedrigt werden, damit der Segen offenbar würde, den jenes wilde Element für die Theologie hatte, indem es als auflösendes Heilmittel die heilsamste Wirkung hervorbrachte. Es war aber diese Wirkung eine dreifache: für die am positiven Christenthum festhaltende Theologie zuerst zerstörend; dann aber auch anregend,

1) Edelm. behauptete unter anderem: „daß d. N. T. erst unter Constantin d. Großen verfertigt, die Dreieinigkeitslehre aus jüd. u. heidnischen Fabeln zusammengesetzt sei." Strauß stellt ihn sehr hoch (s. Glbsl. I. S. 199); B. Cruſ. dagegen nennt ihn einen „nicht geistlosen, aber verworrenen und eitlen Mann." (s. B. Cruſ. Comp. d. D. G. S. 443.

2) So war Voltaire eine Zeitlang der Gesellschafter, de la Mettrie, den selbst Frankreich keiner Militärstelle mehr werth achtete, Vorleser des Königs.

sich nach einem andern und festeren Unterbau umzusehen als der bisherige war; endlich war sie zerstörend für jene feindselige Richtung selbst. Und daß sie segensreich war in jeder dieser Beziehungen, ist Dem, welcher mit unbefangenem Blicke der Entwicklung des religiösen Geistes in der protestantischen Kirche bis hieher gefolgt ist, offenbar.

Denn erstens, wenn auch jene deistische und naturalistische Richtung zu weit ging in ihrem Negiren der Objectivität, und in das der ältern wolf'schen Schule entgegengesetzte Extrem verfiel, so waren doch eben diese negirenden Wirkungen, wenn auch schmerzlich für die kindlich gläubigen, mehr weiblich religiösen Gemüther, doch ein wahrer Erlösungsakt für die kräftigen Geister, die den Werth der Vernunft erkannt hatten und das Bedürfniß nach einem reineren religiösen Zustand im Herzen trugen. Mit den kirchlichen Dogmen, die jene sogenannten Neologen als Aberglauben erschütterten und umstürzten, rollte ein Felsenstück nach dem andern von dem Busen Derer, die sich nach einer einfacheren, den Aussprüchen der Schrift, wie denen des menschlichen Verstandes entsprechendern Religion sehnten, als die bisherige Orthodoxie ihnen bot; und mit der Anerkenntniß, daß die Erbsünde, in ihrer grassen Gestalt, ein Unsinn, und das den Menschen angeborne Gottesbewußtsein vollkommen genügend sei zur Frömmigkeit, ward der Werth der Subjectivität hervorgehoben, die Erhabenheit und Würde des Menschen und die Verwandtschaft seines Geistes mit Gott immer lauter anerkannt und eine vernünftige Erlösungstheorie vorbereitet.

Sodann wurden die Theologen, durch die Verhöhnung des Christenthums von Seiten der Gegner, genöthigt, ernstlich nachzudenken über das Verhältniß des Christenthums zur Vernunft, und über das der Kirchenlehre zur Schriftlehre. Es traten Männer auf, welche offen aussprachen, daß die bisherige Auslegungsweise im Sinne der kirchlichen Dogmen dem Stande der Wissenschaft nicht mehr entspreche; und man fing an, unbefangen in der h. Schrift zu forschen, geleitet von den Gesetzen der Grammatik und der Geschichte: durch Ernesti ward die grammatische, durch Semler[1]) die historische Interpretation geltend gemacht. Man erkannte auf diesem Wege bald, daß ein bedeutender Unterschied sei zwischen Kirchen- und Bibellehre; man gab Preis, was sich nicht als schriftgemäß halten ließ, um das Übrige desto glücklicher zu vertheidigen und den geistreichen und geistlosen Spott der Gegner zu dämpfen; man wurde genöthigt, die bisher gebrauchten Waffen, die sich als nicht mehr hinlänglich gegen so

1) „Er fühlte, daß man sich in einen Zeitgenossen der Vf. des N. T. verwandeln, und ihren Sinn aus den Sitten und Gewohnheiten, aus der Denk- und Vorstellungsart ihrer Zeiten erläutern und die zeitgemäß eingekleideten Sätze auf unsre Vorstellungsart zurückbringen sollte." (Eichhorn allg. Biblioth. d. bibl. Lit. Bd. 3. S. 37 ff.).

verwegne Feinde erwiesen, mit neueren, mit dem scharfen Schwerdte des Geistes, zu vertauschen und die Angriffe des abstracten Verstandes mit Verstand zurückzuweisen [1]). Selbst der Eudämonismus, zu dem die Neologen die Welt verlockten, hatte sein Gutes; er nöthigte die Theologen, nach einer solchen Einrichtung ihrer Glaubenssysteme zu streben, bei welcher die Menschen schon hier sich glücklich fühlen könnten. Dadurch bekam die Kirchenlehre wieder mehr Fleisch und Blut; und mit dem Auftauchen einer Kritik derselben nach Schrift und Vernunft, wozu die Dogmatiker, um nicht in Zwiespalt mit der gewaltig fortgeschrittenen Volksbildung zu gerathen, sich bald bequemen mußten, zerriß der düstre unheimliche Schleier, in welchen die Kirche bisher das Christenthum noch gehüllt hatte.

Die dritte Wirkung jener negirenden Periode war Vernichtung ihrer selbst. Denn nach Verwerfung alles Positiven zeigte sich hier, daß eine seichte und gehaltlose Philosophie nicht im Stande sei, das religiöse Bedürfniß der Menschen zu befriedigen. Durch ihre Versuche, mittelst einer natürlichen Religion die religiöse Gemeinschaft zu erhalten, war die Unzulänglichkeit des abstracten, ideenlosen Verstandes für die Ergründung der Tiefen der Gottheit und der göttlichen Ideen offen dargethan; das Eitle des Strebens nach einer Religion ohne Christenthum hatte die Nothwendigkeit des historischen Elements des letztern in ein helleres Licht gesetzt, als je geschehen war, und dadurch eine kräftige Reaction und eine tiefreligiöse Zeit vorbereitet, die ihren Propheten in dem dunkeln, tiefsinnigen Hamann [2]) († 1788) hatte, dem „Magus aus Norden."

Aus solchen Gründen nun dürfen wir selbst das Umsichgreifen des Deismus und Naturalismus in Deutschland als einen Fortschritt für die Dogmatik betrachten; als einen Diener des religiösen Geistes, der mit eherner Hand die morschen Gebäude in Trümmer stoßen mußte, damit, nach Wegräumung dieser Trümmer, wieder fester Boden gewonnen werde für schönere Dome des Geistes; dürfen es betrachten als ein Reinigungsfeuer, durch welches das Christenthum hindurchgehen mußte, um geläutert von kirchlichen, unbiblischen Satzungen aus den Flammen hervorzuschweben. Ist ja doch der Freiheitssinn, der die Fesseln des Auctoritätsglaubens bricht, wie negativ

---

1) Besonnene Theologen der damal. Zeit erkannten dieß gar wohl; so betrachtet Döderlein in s. Schr. „Fragmente u. Antifragmente. Nürnbg. 2. Th. 1780." (Vorrede zum 1sten Theil. p. V. sq.) die Bekanntmachung der Wolfenb. Fragm. „wie eine Seuche, die ein Mittel zur Erfindung der heilsamsten noch den spätesten Zeiten nützlichen Arzney wird."

2) Hamann's Schrr. 3 Bde. herausg. von Fr. Roth. Lpz. 1821—1825. — Auszug aus Hamann's Schrr. unter d. Titel: Sibyllinische Blätter des Magus aus Norden, herausg. v. Cramer. Lpz. 1819.

und zerstörend er auch sei, immer ächt protestantischer und christlicher Natur, und die christliche Religion wahrlich „kein Werk, das man von seinen Ältern auf Treu und Glauben annehmen soll."

Drittes Buch.

Umgestaltung der Dogmatik seit Ernesti und Semler bis zum völligen Auseinandergehen jener in die Gegensätze des Supranat. und Rationalism.

Unter den Theologen, welche der neuern Gestaltung der Dogmatik, durch freies Forschen in der Schrift und Geschichte der christlichen Dogmen, Bahn brachen, verdienen, obgleich sie selbst kein vollständiges System der Glaubenslehre aufstellten, doch als Propyläen der durch sie veranlaßten dogmatischen Gebäude, die rühmlichste Erwähnung: die schon genannten Gelehrten Johann August Ernesti[1]) (geb. zu Tennstädt 1707, gest. zu Leipzig 1781) und Johann Salomo Semler[2]) (geb. zu Saalfeld 1725, gest. zu Halle 1791). Ernesti hielt, obschon er verlangte, daß die Schrift nach den Regeln der classischen Sprachauslegung, worin er Meister war, erklärt werden müsse, und demgemäß manches Dogma (wie z. B. die Lehre vom dreifachen Amte Christi) nicht in der Schrift begründet fand, doch im Ganzen noch fest an dem Lehrbegriff der Kirche. Aber die Keime, die er durch seine Art zu exegesiren, und in den 14 Bänden seiner „neuen und neusten theologischen Bibliothek" ausgestreut hatte, wurden von zahlreichen Schülern gepflegt und zu frei-

1) Ernesti: Vindiciae arbitrii divini in rel. constituenda. 3 Vol. Lps. 1756. Brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis Jes. Christi in coena sacra. Lps. 1764. Opuscula theologica 1773, u. vermehrt 1792. Neue theolog. Bibliothek, 11 Bde. Lpz. 1760—71; und neuste theolog. Bibliothek, 1—3 Bd. v. 10 St., u. 4. Bd. 1—6. St. eb. 1773—79. — C. L. Bauer, formulae et disciplinae Ernestianae indolem et conditionem veram adumbr. 1782. W. A. Teller: Joh. A. Ernesti's Verdienste um die Theologie und Religion 1783. Semler, Zusätze zu Teller's Schrift u. s. w. 1783. J. v. Voorst, oratio de Ernest. etc. Lugd. Bat. 1804. 4.

2) Semler: Von freier Untersuchung des Kanon, 4 Thle. Halle 1771—75. Versuch einer bibl. Dämonologie, Halle 1776. Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam. ebdas. 1774. Versuch einer freieren theolog. Lehrart 1777. Neue Versuche, die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären. Lpz. 1788. Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. 1786. Lebensbeschr. v. ihm selbst. 1781 f. 2 Bd. — Eichhorn in d. allg. Bibl. für bibl. Literatur. 1793. Bd. 5. S. 1 ff. Evang. Kirchenzeitg. 1833. No. 88 ff. 97 ff.

sinnigen dogmatischen Systemen entwickelt. Schon freier sprach sich Semler über die systematischen Lehren aus, obwohl auch er sehr schonend und, bei aller scharfen Kritik, doch mehr reinigend und ausbessernd, als wirklich zerstörend mit dem kirchlichen Systeme verfuhr. Aber er untergrub den Grund und Boden des Dogma's von der Erbsünde, indem er nachwies, daß eine fehlerhafte lateinische Übersetzung des Paulinischen ἐφ᾽ ᾧ (Röm. 5, 12.) den Augustin zur Annahme des Traducianism (der physischen Fortpflanzung der Erbsünde) verführt habe. Er erklärte sich gegen die Verdammniß rechtschaffner Nichtchristen, obschon er ihnen eine niedrigere Stufe der Seligkeit einräumt, als den gläubigen Christen [1]), will jeden für einen rechten Christen geachtet wissen, der aus dem N. T. ein christlich Leben herleitet [2]), giebt, was schon Spinoza angeregt hatte, dem Worte Gottes einen weit engeren Umfang, als der Bibel [3]), und, indem er in der bibl. Offenbarung nur den, einer steten Vervollkommnung fähigen, Anfang der wahren Gotteserkenntniß fand, erkannte er offen eine Perfectibilität des Christenthums an [4]). Er übersetzte Samuel Clark's arianische Schrift von der Dreieinigkeit, erklärte (mit Wetstein) die im N. T. vorkommenden Besessenen für Gemüthskranke, und viele Vorstellungen der Juden und Heiden zu Jesu Zeit für irrige, welche Jesus und seine Jünger aus Lehrweisheit nicht umgestoßen hätten. Damit war natürlich auch einer liberaleren Inspirationstheorie vom N. T. die Bahn gebrochen. Durch seine historischen Forschungen aber legte er den klarsten Beweis vor, daß viele kirchliche Dogmen durch falsche Interpretation und durch die Willkür späterer Jahrhunderte entstanden seien, und daß demgemäß auch die symbolischen Bücher unsrer Kirche keine innerliche Verbindlichkeit für die Gebildeten haben könnten, obwohl er später, erschreckt vor den Resultaten, zu welchen seine Aussprüche führten, eine vollkommene Verbindlichkeit der öffentlichen Kirchenlehre für Volk und Volkslehrer behauptete. — In seinem Geiste bildeten Keil [5]) und Eichhorn [6]) die historische Auslegungsmethode weiter fort.

---

1) Versuch einer freieren theol. Lehrart. S. 260.
2) a. a. O. S. 197 ff.
3) Von freier Untersuchung des Kanon. Bd. I. S. 1 ff.
4) Von freier Untersuchung d. K. I. S. 135; II. S. 95; u. Semler's Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre. I. S. 74 u. 82 f.
5) Keil, Prof. zu Leipz., gest. 1818., Lehrb. der Hermeneutik des N. T. Lpz. 1810.
6) Eichhorn, Einleitung in's A. T. 3 Thle. Lpz. 1780—83; Einl. in's N. T. 3 Thle. Lpz. 1804 u. 1810.

Charakter jener Dogmatik.

Ernesti's und Semler's Bestrebungen verdankt die seit ihrer Zeit sich umgestaltende Dogmatik ihren eigenthümlichen Charakter. Derselbe war[1]) „mehr exegetisch und historisch, als dialektisch, mehr kritisch, als eigentlich dogmatisch. Die scholastische Form mit ihrem Apparate verschwand, der Vortrag wurde fast populär; dagegen erweiterten und vermehrten sich die exegetischen Untersuchungen und die dogmen-historischen Mittheilungen, unter denen allmählich auch die Kirchenlehre ihren Platz erhielt. Dessen, was positiv als Lehre aufgestellt wurde, ward immer weniger, eine directe Entwicklung selbst der allgemeinen Religionswahrheiten nach Art der älteren Theologen immer seltener, und wenn sich nicht so viel Stoff vorgefunden hätte, dessen Anführung und Beurtheilung der Glaubenslehre einen gewissen Umfang gab: so hätte die wissenschaftliche Darstellung der zum Grunde liegenden dogmatischen Überzeugung oft dürftig genug ausfallen müssen. Die eigne Productivität schien der Dogmatik auszugehn, stand wenigstens in keinem rechten Verhältnisse zu der kritischen Gelehrsamkeit; mit großem Aufwande reinigte man den Bauplatz von den Trümmern der eingestürzten Paläste, und legte tiefe Schachten an, um beßres Material zu Tage zu fördern; gleich aber, als wäre damit die Kraft erschöpft, überließ man es Jedem selbst, sich ein wohnliches Häuschen zusammenzuzimmern, wenn er den Boden noch sicher und den Baustoff noch tauglich dazu fand, oder übernahm man die Mühe für ihn, so war es ein einstweiliger Nothbau, der zu seiner Zeit wieder in Schutt gelegt ward. Geschichtsforschung und Kritik sind ein Paar sehr wesentliche Bedingungen des Fortschritts der Dogmatik; Bestrebungen aber, die sich allein darauf beschränken, scheinen ein gewisses Unvermögen zu verrathen, welches statt selbst hervorzubringen, sich begnügen muß, was eine andre Zeit hervorgebracht hat, nicht etwa in wahres geistiges Eigenthum zu verwandeln und gleichsam neu aus sich zu reproduciren, sondern bloß historisch treu zu referiren und kritisch zu zersetzen; sie führen zu keinem befriedigenden Resultate, weil Alles, was auf diesem Wege gewonnen wird, d. h. nach der großen kritischen Sichtung übrig bleibt, der Befürchtung Raum läßt, daß nur ein größerer Scheidekünstler zu kommen braucht, um es ebenfalls in Dunst verrauchen zu lassen."

---

1) Es ist wohl nicht leicht möglich, ein treffenderes Bild hievon zu entwerfen, als Twesten in seinen Vorlesungen üb. Dogm. S. 224 f. gethan; weßhalb auch wir diese glückliche Zeichnung Twesten's nicht versuchen wollen durch eine andere, schlechtere, zu ersetzen.

Werth und historische Nothwendigkeit jener im sog. Rationalism (sensu vulgari) sich vollendenden dogmat. Richtung.

Indeß, bei all der Äußerlichkeit, in welcher jene exegetisch=historisch=verständige Kritik zum eigentlichen geistigen Gehalte der Dogmatik blieb; bei all der Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit eines Verfahrens, welches das Ganze der Dogmatik nur als eine Masse von nebeneinanderstehenden Lehrmeinungen betrachtet, die es Stück für Stück vornimmt, kritisch zersetzt, und je nachdem sie die Probe bestanden, billigt oder verwirft, ohne den so behandelten Stoff unter Eine Idee zum harmonischen Ganzen zusammenzufassen — bei all diesen Mängeln müssen wir doch nicht verkennen, daß gerade solch eine, alles vorhandene Material mit der höchsten Schärfe und Klarheit des Verstandes kritisch zersetzende, Periode am geeignetsten war, der nachfolgenden geist= und gemüthvolleren einen festen Unterbau zu liefern. Denn wie alles Fragen, Zweifeln, Prüfen nur die Sache der Wahrheit befördert, so hat diese Richtung durch Zweifeln, Auseinanderspalten, freie Prüfung und Befestigung der Wahrheit, der folgenden Gestaltung der Dogmatik tüchtig vorgearbeitet.

Wir dürfen daher bei Beurtheilung ihrer Stellung in der Geschichte der Entwicklung des religiös=wissenschaftlichen Geistes dieselbe keineswegs etwa, als unwesentlich für jene Entwicklung, gering achten, sondern müssen bedenken: daß der, wenn auch nur äußerlich den dogmatischen Stoff bearbeitende und bis in's Einzelnste zerlegende, Verstand doch nur für die höhere Potenz des menschlichen Geistes, die vernünftige Idee, gewirkt und auf die förderndste Weise ihr, der großen Baumeisterin, in die Hände gearbeitet hat, damit diese ihre Kraft nicht zu verschwenden brauchte in ä u ß e r l i c h e r Bearbeitung des dogmatischen Stoffs, sondern den historisch= und exegetischgeläuterten und begründeten g e i s t i g durchdringen und, in seine Tiefen hinabsteigend, seinen wahren religiösen Gehalt an's Tageslicht fördern und in freier eigenthümlicher Weise zu einem großen, innerlich verbundenen Ganzen voll Geist und Leben, gestalten konnte.

Unbefriedigende Einseitigkeit der nun immer schärfer in die Gegensätze des Supranaturalism und Rationalism auseinandertretenden Dogmatik.

Bei aller Anerkennung der historischen Nothwendigkeit des Rationalism dürfen wir doch unser Auge für die Einseitigkeit sowohl dieser, als der durch ihn bekämpften dogmat. Richtung nicht verschließen. Nach Abzug alles Unwesentlichen wird sich in Bezug auf die Einseitigkeit beider in ihrem Verhältniß zu dem in der protestant. Kirche sich entwickelnden relig. Geiste als Endresultat für die rel. histor. Kritik

Folgendes herausstellen: Der Supranaturalism beugt den religiösen Geist unter den Buchstaben (des Bibelwortes und mehr oder weniger der Kirchenlehre); der Rationalism dagegen verknechtet den relig. Geist der protest. Kirche unter den verständigen Geist seiner selbst, oder strebt, den relig. Geist durch einseitiges Erkennen seines abstracten Verstandes zu ersetzen. Tritt in Letzterem die anthropologische Anschauungsweise des dogm. Stoffs und damit eine achtungswerthe moralische Selbständigkeit hervor, so ist an jenem, bei seiner gleich in das Jenseits, d. h. das Reich des Übernatürlichen sich begebenden Anschauungsweise, die Pietät des Glaubens das Überwiegende. Jener jedoch, wie dieser ist nur ein einseitiges Erfassen des protestant. Geistes, der mehr ist als bloßer Verstand des Individuums und mehr als bloßer Auctoritätsglaube — nämlich in seiner Unmittelbarkeit, seinem „Ansichsein“[1]), die noch unvermittelte, und in seiner wissenschaftlichen Durchbildung die höhere, vermittelte Einheit beider.

Sobald einmal die glaubensstarke, aber überzeugungsschwache Vorstellungsweise des Supranat. in Kirche u. Wissenschaft sich geltend machte, mußte nothwendig auch, um zu verhüten, daß jene den Geist der Kirche und Wissenschaft in ihre Fesseln schlage, auch die glaubensschwache aber überzeugungsstarke Denkweise des Gegners geschichtlich erscheinen. Sobald aber der letztere (d. Rat. vulgaris) mehr als bloßer Durchgangspunkt in dem allseitigen Entwicklungsprozesse des protestant. Geistes, d. h. mehr als bloßer wohlthätiger Gegensatz gegen jenen einseitigen Usurpator des freien Geistes der Kirche sein will, so überhebt er sich, seine Mission verkennend, seines Rechtes, erscheint selbst als Usurpator, und seine Anmuthung, als ewige Wahrheit Das anzubeten, was er selbst mittelst seines Erkennens aus abstracten, in der Wirklichkeit nicht realisirten, Begriffen zusammengebaut hat, wird mit Recht von allen wissenschaftlichen Richtungen der weiterstrebenden Gegenwart als Anmaßung, als Verkennung seiner Stellung, zurückgewiesen. Denn in der That wäre — sobald der einseitige Rationalism zur dauernden Gewalt- und Alleinherrschaft gelangte — die Kirche mit ihrer protestant. Freiheit nicht besser daran als vordem; nur hätte sie dieselbe hier an eine andere Auctorität hingegeben. Dort an einen, dem Wissen nicht versöhnten, Glauben, hier an ein, dem Glauben nicht versöhntes Wissen.

---

1) Wegen dieses u. ähnlicher von Hegel herrührender Ausdrücke, muß d. Vf. bitten, ihn nicht ohne Weiteres, wie ihm schon aus diesem Grunde anderswo widerfahren, zur Hegel'schen Schule zu zählen. Man darf ja wohl, der Bestimmtheit halber, allgemein bekannte Ausdrücke Hegel's gebrauchen, ohne dessen Jünger zu sein.

Thesis (Supranat.), Antithesis (Rationalisten) u. Übergang zur Synthesis (zur Versöhnung beider Gegensätze).

Alle nun noch zu nennenden, der nächsten Vergangenheit und der Gegenwart angehörenden, Dogmatiker treten von selbst in folg. drei Classen auseinander; wobei der Unterschied jedoch ein fließender ist, indem Manche, welche der Hauptsache nach der ersten Classe angehören, auch Elemente der zweiten oder dritten oder beider zusammen in sich aufgenommen haben, und umgekehrt.

Erste Classe: Die, wo das Fortschreiten mit den wissenschaftlichen Forderungen der Zeit, so wie die Selbständigkeit der menschlichen Vernunft in ihrem dermaligen Zustande, zurücktritt hinter dem äußeren Auctoritätsglauben (vulg. Supran.), welcher oft noch, sein Extrem verwirklichend, in starrem Festhalten am kirchlichen System begriffen ist (kirchl. Supranat.).

Zweite Classe: Hier tritt die menschliche Vernunft in ihrem dermaligen Zustande, als selbständig, dem Positiven des Christenthums fragend und prüfend (exeget. historisch u. verständig) gegenüber, u. achtet nur insofern Christi u. der Apostel Aussprüche für verbindlich, als dieselben der Vft. wie sie ist, d. h. dem gesunden Menschenverstande, entsprechen: vulgärer Rationalism, welcher sein Extrem im entschiednen Gegensatze gegen das Positive der Kirche findet.

Die Darstellung der dritten Classe, wozu alle die Dogmatiker gehören, welche, die Einseitigkeiten der beiden genannten Classen vermeidend, eine Aufhebung jener Gegensätze in einem höheren Dritten versucht haben (Dogmatik der Versöhnung zwischen Ration. u. Supran.), bleibt dem folgenden, vierten Buche überlassen.

Erste Classe.

Thesis.

Supranaturalisten sensu vulgari, oder Vorherrschen des conservativen Princips.

Princip: Die Vernunft in ihrem dermaligen Zustande ist nicht vermögend, aus sich selbst die Wahrheiten der Religion zu schöpfen; dazu bedarf es einer göttlichen Offenbarung; als solche erweist sich das Christenthum, weßhalb dessen Lehren unbedingte Anerkennung zukommt.

Joh. David Michaelis († 1791 zu Göttingen) ließ in seinem „Compendium theologiae dogmaticae (Goettg. 1761)“ die kirchliche Lehre, auch wo er nicht mit ihr übereinstimmte, unangetastet; dagegen machte er durch seine exegetischen Forschungen, wo er sich einer freieren Kritik überließ, Wahrheiten zum Gemeingute der

Theologie, welche oft in starkem Gegensatze zu den kirchlichen Dogmen standen. — Joh. Bened. Carpzov's „Liber doctrinalis theologiae purioris (Brunsv. 1768)" und Chr. W. Franz Walch's „Breviarium theologiae dogmaticae (Goetting. 1775)" vertreten das orthodoxe System fast ganz noch in der ältern Weise. — Dagegen erscheinen Georg Friedrich Seiler († 1807) — welcher die kirchliche Satisfactionslehre nebst Erbsünde und natürlichem Verderben gegen Eberhard und Steinbart (s. u. Classe II.) vertheidigte, — in seiner „Theologia dogmatico-polemica cum compendio historiae dogmatum (Erl. 1774, 1780 u. 1789)," und Gottl. Christ. Storr, in den beiden Werken: „Doctrinae christianae pars theoretica e sacris libris repetita (Stuttg. 1793 u. 1807)" und „Lehrbuch der christl. Dogmatik, übersetzt mit Erläuterungen u. Zusätzen von Flatt (Stuttg. 1803 u. 1813)," nicht unberührt vom Einfluß der fortgeschrittenen Hermeneutik und Dogmengeschichte. Letzterer namentlich sucht auf eigenthümliche Weise dem altdogmatischen System neue Stützen zu geben, indem er mit großer Gewandtheit und Kunst, oft freilich gezwungen genug, den kirchlichen Lehrbegriff aus der Schrift herleitet; er treibt seine exegetische Beweisführung im Großen durch Verbindung einzelner Stellen zu einem für seinen Zweck passenden Ganzen, wobei er neben gewandter Dialektik eine gründliche Gelehrsamkeit zeigt.

Noch mehr von der Bewegung des neuen Lebens in der Theologie ergriffen zeigen sich Sam. Friedr. Nathan Morus: „Epitome theologiae Christianae, Lips. 1789. Ed. 4. 1799;"[1]) Franz Volkmar Reinhard: Vorlesungen üb. die Dogmatik, herausg. v. J. G. F. Berger, Amberg u. Sulzbach 1804. (5te Aufl. herausg. v. Schott, 1824); G. Chr. Knapp: Vorlesungen üb. die christl. Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der ev. Kirche, herausg. v. Thilo, 1827. 2 Bde; und der, der dritten (versöhnenden) Classe am nächsten stehende, J. Chr. Fr. Steudel: die Glaubenslehre der ev. protest. Kirche nach ihrer guten Begründung, mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit. Tübg. 1834. Die Lehrbücher von Augusti und Hahn dürfen wir, bei all ihrer Unbedeutendheit für die Fortbildung der dogmatischen Wissenschaft, doch als die Repräsentanten des Supranaturalism in seiner Inconsequenz und Impotenz nicht übergehen.

Morus unterscheidet das reine biblische Christenthum von den kirchlichen Lehren. Er sucht die letzteren zwar durch Schriftbeweise zu stützen und vor der Vernunft zu rechtfertigen; aber er geht dabei mit mehr Unbefangenheit zu Werke als Storr, und giebt lieber etwas

---

1) Hierzu: Morus, Commentarius exegetico-historicus in suam theol. Christ. epit. Ed. Carol. A. Hempel. L. 1797. 98. II Voll.

vom symbolischen System auf, ehe er die h. Schrift verdreht. Mitunter ist seine Sprache unbestimmt und dunkel.

Reinhard läßt sich mehr auf Vernunftbeweise für's kirchliche System ein, als Morus, und ist reicher an schulgerechten Definitionen und Zerspaltung der dogmatischen Bestandtheile in ihre feinsten Glieder. Ein wenig bunt werden seine Vorlesungen durch die lateinischen Paragraphen mit deutschen Erläuterungen. Die Beweise für's Dasein Gottes verweist er aus der christlichen Dogmatik [1]. Über ihn sagt Baumgarten=Crusius (Einl. in d. Studium der Dogmat. Lpz. 1820. S. 132 f.): „Man hat wohl mit Recht dem vortrefflichen Reinhard beide Inconsequenzen (die logische und moralische) vorgeworfen. Er hat nicht nur in seiner, höchst unbedeutenden Dogmatik, er hat überall Altes und Neues verbinden wollen, und es ist augenscheinlich, wie er, bei der Milderung des Alten, auch der Vernunft die größten Albernheiten aufbürdet. Wir wollen nur seine natürliche Erklärung der Geschichte vom Sündenfalle erwähnen." — Wenigstens scheint gewiß, daß Reinhard [2]) von dem Grundsatze: an dem symbolischen Lehrbegriff nur darum festzuhalten, weil er ihn übereinstimmend mit der h. Schr. findet, zuweilen hinübergeschwankt ist zu dem andern: nur von solchen Lehren, welche von den symbol. Büchern nirgends vorgetragen und gebilligt werden, zeigen zu wollen, daß sie nicht in der h. Schr. begründet seien [3]). Von den Lehren der

---

1) Vorlesung. §. 30.

2) Er behandelt den dogmat. Stoff in 12 locis: I. de script. sacra. II. de deo. III. de creatione et angelis. IV. de providentia. V. de origine generis humani ejusque prima conditione. VI. de origine mali ac de peccato in genere. VII. de Christo. VIII. de decretis, quae deus cepit de salute per Christum parta. IX. de ordine salutis. X. de adminiculis gratiae, seu de verbo dei et sacramentis. XI. de ecclesia. XII. de rebus ultimis.

3) Vgl. §. 81 seiner Vorlesungen: „Da unsre symb. B. diese Lehre (von der imputatio peccati Adamitici) nirgends gebilligt und vorgetragen haben, sondern sie bloß eine von den meisten Theologen angenommene, noch überdieß mit vielen Schwierigkeiten verknüpfte Hypothese ist: so wollen wir hier zeigen, I. daß sie keinen Grund in der Schrift habe; II. daß die Vernunft sie nicht zulassen könne. ... Das Verhältniß der letzteren zur Schrift wird von Reinh. (§. 28. 2) folgendermaßen bestimmt: a) Die Vernunft darf und muß die Gründe prüfen, auf welche die Ansprüche der Schrift, die sie wegen ihres höheren Ursprungs macht, sich stützen. b) Die Vft muß die Schrift auch auslegen und darf c) die Lehrsätze selbst prüfen, und sie mit den unläugbaren Wahrheiten, welche durch die Betrachtung der Welt und durch eignes Nachdenken gefunden werden, zusammenhalten .... und die ausgemachten Grundsätze der Philosophie als einen Probierstein gebrauchen und jede angebliche Offbg verwerfen, die hier die Probe nicht aushält." — Nur hält R. bei der Behandlung vieler Dogmen dieß Verhältniß nicht fest. Vgl.: Über die Inconsequenz des

symb. B. weicht er fast nicht ein Haarbreit ab und hat seinen Scharfsinn selbst an eine Vertheidigung der Verbalinspiration und unmittelbaren Thätigkeit des Teufels verschwendet [1]). — Morus hat, bei größerer Kürze, hauptsächlich Schriftbeweise, und vermeidet die Kunstausdrücke der Schule, wo es nur angeht; auch ist er von Reinhard dadurch unterschieden, daß er sich nicht auf Widerlegung Andersdenkender einläßt.

Bei Knapp tritt, wie bei Morus, das theoretische Begründen der Dogmen und das Speculiren über dieselben entschieden zurück hinter dem Zurückführen auf und Begründen desselben durch die Bibel; er verbindet damit eine praktische Anwendung des Dogma, und ist reich nicht bloß an exegetischen, sondern auch dogmengeschichtlichen Bemerkungen; auf die neueren dogmatischen Erscheinungen wird gar keine Rücksicht genommen.

Hahn ist ziemlich inconsequent [2]), indem er, obgleich als entschiedener Gegner des Rationalism auftretend, namentlich in einer leidenschaftlichen Schrift gegen Bretschneider, doch den Vorwurf dieses sehr gelehrten Theologen, er habe in seinem Lehrbuch des christl. Glaubens die Hauptlehren des kirchlichen Systems aufgegeben und rationalisire selbst sehr oft, nicht zurückweisen konnte. Die Schrift ist ihm „alleinige Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit," und die Quelle aller, auch der christlichen Religion findet er in einer außerordentlichen göttlichen Offenbarung. „Die Rationalisten aber, welche allein in den natürlichen Kräften des menschlichen Geistes die Quelle der Religion finden, sind im evangelischen Sinne nicht Bekenner Jesu Christi. Die wirklichen Bekenner Jesu Christi erkennen und verehren in ihm den einzigen untrüglichen Meister, den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen und darum den einzigen Herrn vom Vater im Himmel ihnen vorgesetzt, dem sie unbedingt glauben und folgen können und sollen" (s. Hahn's Lehrb. d. chr. Glbs. Vorrede pg. XI sqq.) [3]).

---

dogmat. Systems, zu welchem sich Reinhard bekennt u. s. w. Meißen 1811.

1) Vgl. Vorlesg. §. 19 u. 20. §. 57, 4. u. 5.

2) Vgl. u. a. nur s. unsupranat. Wunderbegriff (Lehrb. d. christl. Glbs. 1828. S. 25), wonach im Wunder die Naturgesetze nicht aufgehoben werden und doch dasselbe durch bloße Naturkräfte nicht hervorgebracht werden soll.

3) Hahn theilt den dogmatischen Stoff in 4 Haupttheile:

I. Theologie im engern Sinne od. Lehre von Gott. A. Offenbarungen Gottes (1. allgemeine, 2. besondre). B. Lehre von Gott nach seinen Offenbarungen (1. allg. Lehre v. Gott, 2. besondre Lehre v. Gott, od. v. d. Geheimnisse der Dreieinigk. des göttl. Wesens). C. Von der Offbg des Lebens Gottes durch Schöpfung und Vorsehung.

II. Anthropologie. A. Von d. Menschen überhaupt u.

Steudel, unstreitig der bedeutendste in diesen Reihen, vertheidigt mit großer Gelehrsamkeit und neuerer wissenschaftlicher Bildung das kirchliche System, soweit er es in der Bibel begründet findet, gegen die Angriffe der neusten philosophischen Dogmatik, und bleibt sich gleich in seinem achtungswerthen Bestreben, bei stetem redlichen Forschen nach Wahrheit, doch die abweichenden Meinungen mit hoher Milde zu behandeln. In ihm zeigt sich eine wirkliche Fortbildung des Supranaturalism. Denn er stellt mit einer Offenheit, welche die höchste Achtung verdient, kirchliche und biblische Lehre neben einander, weist den Unterschied nach und tadelt selbst die Kl., wo er gefunden hat, daß sie vom Geist der Bibel abgewichen oder gar in Widerspruch mit der Bibel getreten ist. Selbst in Beziehung auf die Aussagen der Schr. ist der blinde Glaube hier zu einem wahrhaft religiösen und innerlichen fortgeschritten. Denn obwohl St. „biblisch" für identisch mit „christlich" erklärt, so nimmt er doch nichts von den Aussprüchen der Bibel auf, wovon sich nicht nachweisen läßt, daß es mit unserm (religiösen) Bewußtsein sich vereinen läßt. „Die Aussagen der h. Schr. (sagt er S. 334) stehen unverrückt da. Es ist nur nachzuweisen, daß uns nicht Solches in das Bewußtsein aufzunehmen gegeben wird, wofür wir in demselben kein Band der Einigung vorfänden." Durch solche und ähnliche Aussprüche (z. B. Vorrede XXIII. sqq.), sowie durch eine sehr unbefangne, grammatisch begründete Exegese tritt St. in nahe Verwandtschaft theils mit der 2ten, theils mit der 3ten Classe. Es tritt dieß noch besonders hervor in seinem Versuche, die Aussagen der Schrift von Christi göttlicher Natur mit unserm religiösen Bewußtsein zu vereinen, und in seiner Ansicht von dem Gebrauch der Vernunft und der im Menschen liegenden Uridee. Freilich wird er bei seinem Bestreben, den biblischen Inhalt immer vor dem Bewußtsein zu rechtfertigen, zuweilen auch unbestimmt und unklar; was sollen wir uns z. B. Bestimmtes denken, wenn es (S. 193) heißt: „so wird auch was mit der Schlange vorging, als wahres Wechselgespräch sich fassen lassen, wenn es auch nicht in hörbaren Lauten geführt ward."?

Dennoch ist diese Glaubenslehre von hohem Werth für die dog-

---

ihrem ursprüngl. Zustande. B. Von d. Menschen im Zustande der Verderbniß.

III. Soteriologie. A. Christologie (1. Person, 2. Verdienst Christi). B. Heilsordnung od. Soteriologie im engern Sinne.

IV. Von der Anstalt zum Heile der Menschen od. v. d. Kirche. A. Bgr. u. Zweck der Kirche. B. Mittel der K. für ihren Zweck, od. Gnadenmittel. C. Verwaltung der K. in ihrem Verhältnisse zu weltlichen Staaten. D. Hoffnungen der K. (Eschatologie).

Die Einleitung handelt 1) v. d. Religion, 2) v. d. Theologie u. Dogmatik, 3) v. d. h. Schr. als Quelle der christl. Glaubenslehre.

matische Wissenschaft als Fortbildung des alten, die Einigung mit dem religiösen Sinn und der Wissenschaft der Zeit vernachlässigenden, Supranaturalism, zu einem biblischen und religiös begründeten, der auch vor der Wissenschaftlichkeit der neusten großartigeren dogmatischen Systeme nicht zu erröthen braucht. Denn die Aufgabe, die er zu lösen gesucht „wie auf einen Compaß auf das Ewige, auf das Wort Gottes hinzuweisen," ist eine ewig zeitgemäße und nur förderud für immer vollere Entwicklung des evangelischen Geistes und Lebens in unsrer Kirche.

Für den noch im äußerlichen Auctoritätsglauben befangenen Supranaturalisten aber ist Steudel's Glbsl. [1]) in der Hinsicht von großer Bedeutung, als derselbe darin von einem seiner gelehrtesten und geachtetsten Vorfechter den Andersdenkenden Zugeständnisse gemacht sieht, welche ihn wenigstens zu der sorgfältigsten Prüfung des eignen religiösen Besitzthums dringend auffordern müssen.

Zur nähern Kenntniß des Geistes der ebengenannten theologischen Richtung wird eine kurze Darstellung desselben nach den dogmatischen Werken von Storr, Morus, Steudel und Augusti hinreichend sein.

---

1) Eintheilung: I. Von Gott u. Mensch u. dem zwischen Gott u. Mensch bestehenden Verhältniß. A. Von Gott (umfaßt außer der Gotteslehre auch die Engellehre). B. Vom Menschen. 1) d. M. mit sterblichem Leib, unsterblichem Geist, vernunftbegabt, sittlichfrei. 2) Sünde, stammend von den ersten Eltern. C. Beschaffenheit des Verhältnisses, das zwischen Gott und dem Menschen, wie wir diesen vorfinden, besteht. 1) d. M. als sündebehaftet, Ggstd der göttl. Strafe. 2) der Straffällige nicht ausgeschlossen v. Gottes Liebe. 3) Sünde, sofern sie sich am M. findet (nicht: gefunden hat) stört d. Verhältniß zu Gott.

II. Von dem göttl. Werke der Erlösung des sündebehafteten M. A. Das, was Gott veranstaltete zur Erlösung. B. Wer ist Der, durch welchen die Erlösung veranstaltet ward? (Christologie). C. Bedingungen, bei deren Erfüllung, und Hülfsmittel, bei deren Benützung die Erlösung zu Stande kommt. D. Verhältniß, in welchem d. M. im Lichte der Erlösung sich zu Gott sieht. (Beziehung des M. zu Gott, als den sich als Vater, Sohn u. Geist offenbart habenden).

III. D. Ziel, zu welchem in Folge der Erlösung der M. u. die Menschheit sich entwickelt. A. Der Einzelne. B. Die ganze Menschheit.

Die Einleitung spricht 1) von der Aufgabe u. den nöthigen Vorbegriffen der Dogmatik; 2) von der Ausmittelung der Quellen, aus welchen die Glaubenslehre der ev. prot. K. zu schöpfen, und den Grundsätzen, nach welchen sie festzusetzen; 3) von der Bestimmung des göttlichen Ansehens der h. Schr. nach ihren eignen Aussagen.

I. Die dogmatischen Systeme von Storr, Morus und Steudel, als Repräsentanten des Supranaturalism in seiner Kraft und Wissenschaftlichkeit.

Offenbarung ist neue Belehrung über das, was der menschliche Verstand weder aussinnen, noch demonstriren kann (Morus Prolegg. sect. 2. §. 1). Christus hatte seine Lehre weder von andern Menschen, noch durch eigne Verstandeskräfte gefunden, sondern von Gott (Storr Doctrinae christ. pars theoret. §. 6. cf. §. 19 u. 70). Offbg im Sinne Christi ist nicht ein bloßes Hervortreten dessen, was im Bewußtsein des Menschen liegt und nur zur Entwicklung gedeiht; sondern Belehrung von oben, Mittheilung, welche das Eintreten von Solchem in die Kenntniß des Menschen bewirkt, was in sich selbst zu finden er überhaupt außer Stande war, oder wenigstens jetzt nicht fand (Steudel Glbsl. S. 39 u. 40).

Die h. Schrift enthält diese göttliche Offbg und ihre glaubwürdige Geschichte, welche durch Wunder bewiesen ist, weßhalb nur die grammatische Schrifterklärung zuläßig (Storr §. 5—15. Morus Prol. sect. 4. §. 1 u. §. 2—30). Die Vorstellung von irrigen Zeitmeinungen leidet deßhalb auf die Apostel keine Anwendung (Storr a. a. O. §. 13). Der Fall ist undenkbar, daß irgend eine getreue Darstellungs- und Ausprägungsweise des Christlichen etwas an sich Wahres als ein Unwahres, oder ein Unwahres als Wahres gebe. Der Prüfstein für die christliche Wahrheit ist nicht der todte Buchstabe der Schrift, sondern nur ihr Geist. Dieser Geist muß Einer sein, die Einheit des Geistes ist aber bedingt durch die Geltung des Wortes als Trägers des Geistes (Steudel Glbsl. S. 31—33). Unchristlich und überchristlich ist identisch mit: unbiblisch und überbiblisch (Steudel Vorr. pg. XXV).

Die Vernunft muß die Lehren der Schrift als göttliche Aussprüche auf Treu und Glauben annehmen und hat nur das Recht, zu verlangen: daß sie anerkannten Wahrheiten und den Gesetzen des Denkens nicht widersprechen (Storr §. 15. Mor. Prol. sect. 4. §. 32 u. 33). Das Christenthum gesteht der Vernunft nicht nur das Recht und die Fähigkeit zu, den religiösen Stoff zu ordnen und zu verarbeiten; sondern es setzt auch voraus, „daß im menschlichen Geiste die Idee von Gott vorhanden seye, daß vertrauenswerth seye, was sie aussagt, daß nothwendig die Offenbarung an diese Idee als Grundlage sich anschließe, daß die Aussagen beider einstimmen, somit die Aussagen der Offenbarung vor denen der Vernunft sich rechtfertigen müssen, obwohl sie zugleich der Vernunft und ihrer Idee helfen wird, ihrer beengenden Schranken entbunden zu werden, Anregung, Berichtigung, Gewähr, Fülle, Lebenskraft zu

gewinnen. Christlich ist es daher einestheils nicht: die im Menschen als maasgebend liegende Uridee zu ignoriren, wie wenn das Christenthum eben an uns käme als eine auf uns einwirkende und ohne unser Zuthun gestaltende Kraft; anderntheils nicht: diese Uridee als die sich selbst genügende, allen Schatz religiöser Erkenntniß in sich schließende und einzig spendende Quelle zu behandeln" (Steudel S. 22—24 u. S. 81 f.).

Die Inspirationslehre tritt bei allen 3 Dogmatikern in einer gemilderten Gestalt auf, und ist nicht bei allen Büchern und Stellen der h. Schr. dieselbe. Oft ist die Inspiration nur Veranlassung zum Schreiben, oft nur Bewahrung vor Irrthum (Mor. Prol. sect. 4. §. 25 ff. — Storr §. 11—15). Ja Steudel verwirft ausdrücklich die Vorstellung, nach welcher „die Thätigkeit bloß Sache des göttlichen Geistes blieb," und faßt die Inspiration als Anregung der menschlichen Thätigkeit, doch so, daß die Schriften der Apostel „eine ganz entsprechende Ausprägung der vollständig angeeigneten christlichen Wahrheit enthalten" (Steudel. S. 62 ff.).

Die Schöpfungsgeschichte ist weder Mythus, noch Allegorie, noch ein Philosophem, sondern theils Lehre, theils wahre Geschichte (Mor. Prol. I. c. 3. §. 3). Die Erde erhielt gleich bei der Schöpfung des Weltalls ihre gegenwärtige Gestalt (Storr §. 31 ff.). Auch nach Steudel (S. 100) ist die ganze Darstellung der Einrichtung der Erde, wie sie Gen. I. v. 3 ff. wurde auf Gottes Geheiß, keineswegs Philosophem, sondern deutet nur darauf: daß die Ordnung der Dinge ganz so, wie sie vorliegt, aus einem unentwickelten, ordnungslosen Zustand auf Gottes Geheiß hervorgegangen, und zwar allmählich. Als wesentlich tritt (Gen. II. 1 ff.) die Wahrheit hervor: Gott wolle, daß bei seiner ordentlichen Thätigkeit und bei seiner Ruhe der Mensch seiner als des Vorbildes und Gebieters gedenke.

Die Urgeschichte des Menschengeschlechts wird ebenfalls meist als wahre Geschichte aufgefaßt. Doch hält Morus (P. III. c. 1. §. 6. 16) die verbotne Frucht für giftig, und die Verführung durch Schlange und Teufel zur ersten Sünde für nicht ganz ausgemacht; so auch die Unsterblichkeit des Körpers (§. 10). — Storr hält strenger an dem Buchstaben fest: die Schlange, oder vielmehr der Teufel, der unter ihrer Gestalt erschien, habe gesprochen. Steudel sagt (S. 193 u. 200): Das N. T. behandelt das Gen. 2. 3 Erzählte als wirklich Geschehenes, und es liegt kein nöthigender Grund vor, die Erzählung anders denn als Darstellung einer geschichtlichen Thatsache zu fassen. Gegen die mancherlei Versuche, eine Allegorie darin nachzuweisen, läßt sich geltend machen, daß, je treuer das Geschichtliche gegeben wurde, um desto mehr die Geschichte der ersten Sünde die Geschichte jeder Sünde sein wird. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes darin abgebildet zu finden, streitet mit der ganzen Ansichtsweise

des Alterthums hierüber. Gegen die Annahme eines Philosophems spricht die reine Mittheilung des Geschichtlichen ohne Spur einer Theorie; gegen die Annahme eines Mythus die außerdem wohl beispiellose Enthaltsamkeit von aller willkürlichen Ausschmückung, besonders die einfache Wahrheit in der Darstellung des gewordenen Zustands des Menschen, von welcher aus auch die Wahrheit in der Schilderung des ihm vorangegangnen Zustands sich abnehmen läßt.

Die Erbsünde ist ein, durch Adam auf alle Nachkommen fortgepflanzter, fehlerhafter Hang, das göttliche Gesetz der Sinnlichkeit nachzusetzen, der, auch wenn keine eigne Verschuldung hinzukommt, doch verursacht, daß sie alle als Sünder behandelt werden, d. h. sterben müssen (Storr §. 55 ff.). Milder ist Morus und Steudel. Nach Morus (P. 3. c. 2. Coroll. I. 3. 4) bringt die Erbsünde nur wo sie sich regt und in Handlung übergeht, Verschuldung und Strafbarkeit hervor; doch machen sich alle Menschen, wie sie jetzt sind, der Strafbarkeit theilhaftig, ehe sie sich gebessert haben. Demgemäß ist er auch in der Lehre von den natürlichen Kräften des Menschen milder als Storr, welcher indeß die symbolische Lehre auch nicht in ihrer ganzen Strenge annimmt (Storr S. 177. u. Mor. P. 5. c. 3. Coroll. §. 3 ff.). Steudel giebt zuerst (S. 193—197) die biblische Vorstellung: „Durch die erste Sünde war in die Natur des Menschen eine Zerrüttung getreten, in deren Folge das Selbstische und Sinnliche zum Nachtheil für das Gute ein Übergewicht gewann, doch weiß die Schrift nichts von einer solchen Umkehr der sittlichen Natur des Menschen, bei welcher das Streben nach dem Gottgefälligen und Guten alle seine Geltung verloren hätte; vielmehr läßt die h. Schr., indem sie den Menschen stets als frei voraussetzt, das Wesen der sittlichen Natur des Menschen unangetastet bleiben;" und (S. 200) „jede Zurechnung einer That, welche ohne bewußte Theilnahme des mit Schuld zu belegenden Subjectes vorging, streitet unheilbar mit der biblischen Idee von Gott ebensowohl, als mit derjenigen, welche der religiöse Sinn an die Hand giebt." Sodann giebt Steudel die symbolische Vorstellung in ihrem Unterschiede von der biblischen (S. 197 f.) und stellt zuletzt (S. 199) als versöhnend zwischen biblischer und symbol. Ansicht folgendes Wesentliche auf: 1) Mit der Sünde trat eine Zerrüttung ein, welche den ersten Eltern in all ihrem Streben den Einfluß des Bösen zu erfahren gab, und das selige Bewußtsein der Einhelligkeit mit Gott trübte, somit ihren ganzen Zustand verschlimmerte; es war mit ihnen nicht mehr res integra. 2) Auch mit ihren Nachkommen war es nicht mehr res integra. Keiner hält sich das Behaftetsein mit Sünde ferne; es durchdringt all unser Denken, Reden und Thun, und giebt uns das Gepräge der Strafwürdigkeit in den Augen des Heiligen.

Auch in der Lehre von Christo ist Storr strenger kirchlich

als die andern. Er unterstützt sogar die communicatio idiomatum durch Stellen der Bibel (§. 77. 78. 82); Morus nur die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, und läßt die Art derselben dahingestellt sein, indem er hiervon nichts in der Schrift findet (P. 4. c. 2. sect. 1. §. 10). — Steudel hält sich wieder ganz an die Aussagen der Schrift, sucht aber diese, auf eine an die neuste Theologie streifende Weise, zur Einheit mit unserm religiösen Bewußtsein zu bringen. „Von apriorischen menschlichen Bestimmungen kann hier die Rede gar nicht sein; die Gnosis, wenn sie hier taugen soll, kann nur auf dem Boden des Glaubens gedeihen, indem sich gar nicht anders erwarten läßt, als daß uns, als den stets noch mit Sünde Behafteten, über solches Geheimniß nicht vor dem Glauben, sondern dadurch und dann erst Licht werden kann, daß und wann wir im Glauben leben" (S. 327). Nach den Aussprüchen der Schrift nun „lebte in Christus neben dem Bewußtsein, von Gott abzuhängen, auch das Bewußtsein, daß seinem Auftreten unter den Menschen ein ursprüngliches Dasein zu Grunde liege, ein der Menschwerdung vorangegangnes Leben, vermöge dessen die Erscheinung in menschlicher Hülle als freiwilliger Eintritt in die Bedingungen der Menschheit sich kund thut, und der Grund der Abhängigkeit von Gott als ein solcher zu betrachten ist, der nicht außerhalb, sondern innerhalb seiner liegt; oder: sein Ich zusammenfällt mit Gott selbst. Insofern bei Christus der tiefste Grund seiner, als der in die Menschheit getretnen Person das Selbstbewußtsein seiner als des offenbarenden Gottes war, erscheint sein Auftreten als Mensch als Annahme der menschlichen Natur, und er, da nur Ein Gott ist, als der in der Hülle der Menschheit sich offenbarende Gott selbst" (S. 329 u. 331). „Die Darstellung des Göttlichen in Christus ist Selbstdarstellung Gottes in ihm" (S. 335). „Als kostbares Ergebniß tritt hervor: Es ist keine Grenze für die innige Nähe, bis zu welcher die Gottheit zu der Menschheit sich herablassen mag, um mit ihr sich zu vereinigen: so wie die Menschheit ihrem Einflusse sich zugänglich beweist, und: es ist keine Grenze für die Verwandtschaft, in welche die Menschheit mit Gott treten mag: so wie sie für diese Verwandtschaft sich eignet" (S. 335).

Bei der Vergleichung der biblischen Lehre mit der kirchlichen erfährt letztere manchen Tadel; der hauptsächlichste ist: daß, während die biblische Lehre den Gehalt einer ihr zu Grunde liegenden Thatsache kunstlos aus einem sichern, einfachen Bewußtsein heraus befriedigend für das Gemüth bezeichne, die symbolische Theorie die Aufgabe überschreite, eine gesunde Verständigung über diese Thatsache zu geben, und sich in die Festsetzung von Bestimmungen verirre, welche, das weise Maas der biblischen Ausdrücke überschreitend, nur von dem

Standpunkte einer vorübergehenden Zeitphilosophie aus Interesse haben oder einigermaßen genügen könnten (S. 341 ff.).

Daß Tod und Auferstehung allen diesen Dogmatikern wirkliche Thatsachen sind, braucht wohl kaum bemerkt zu werden; wohl aber, daß Steudel die Himmelfahrt als Vision faßt, indem er (S. 323) sagt: Eine Veranschaulichung zu bleibendem Eindrucke von der Thatsache, welche ihrer Natur nach nicht vertrug, sichtbar vorzugehen, von Jesu Übergang in die unsichtbare Welt, wurde den Aposteln in dem nur durch Marcus und Lucas berichteten Gesichte der Erhebung Christi in den Himmel (Himmelfahrt): welche aber, als etwas Vorgegangnes, überall vorausgesetzt wird.

Über den Tod und das Verdienst Christi sagt Morus (wieder sehr vorsichtig): Die Menschen haben in Rücksicht auf das Leiden und den Tod Christi, welche sie als für sie bestimmt ansehen dürfen, kein Elend in dem künftigen Leben zu fürchten (Sect. 2. §. 6). Nach Storr (§. 91) hat Christus an unsrer Statt die Strafe erlitten, und bewirkt, daß wir, unbeschadet der Gerechtigkeit Gottes, der durch Christi Leiden und Tod Genüge geschah, begnadigt werden konnten. Auch Steudel hält fest an der versöhnenden Kraft des Leidens und Todes Christi (S. 248—279); doch nicht im strengen symbolischen Sinne, sondern nur insofern er diesen Glauben in der h. Schrift begründet und seinem religiösen Sinn entsprechend findet. Hiernach kann die Aufhebung des Gepräges von Feindseligkeit, welches der Mensch kraft seiner Sünde dem Verhältnisse zu Gott aufgedrückt sieht, nicht von der Besserung des Menschen ausgehen; sondern der Tod Jesu, der uns jene Aufhebung verbürgt, ist der Grund der von uns zu gewinnenden und allerdings nur durch den Glauben anzueignenden, ausgeglichenen, heilvollen Stellung zu Gott (S. 263 ff.). „Setzen wir als das Wesentliche der Lehre von der Versühnung, daß Gott der ihm durch Sünde entfremdeten und eben damit unseligen Menschheit nach seiner heiligen Liebe zu Hülfe kam, indem er den unter jeder schwersten Prüfung als sündlos Bewährten zur Aneignung im Glauben den Menschen darbot, um theils die Bürgschaft des ihnen zugewandten väterlichen Wohlgefallens, theils den Keim zur Pflanzung des göttlichen Lebens in sich ihnen werden zu lassen, und ihnen werden zu lassen unter Bedingung des vollen vertrauenden und willigen Eingehens der Menschen in solchen Rathschluß der ewigen heiligen Liebe Gottes: so wird der religiöse Sinn erkennen, daß durch sie dem gefühltesten Bedürfnisse auf die eben so Gottes, des Heiligen und Liebenden würdigste, als für den Menschen allseitig heilvollste Weise abgeholfen wird"(S. 374). „Mit der biblischen Ansicht stimmt die kirchliche Lehre zusammen, indem sie die Sünde in ihrem Ernste anerkennt, den mit ihr Behafteten für ungeeignet, durch sich mit Gott ein ausgeglichnes Verhältniß herzustellen, erklärt, solches nur

durch Christum so ermitteln läßt, daß durch sein Verdienst alle Sünder als straffrei für ihre gesammte Schuld sich sehen, solches aber rein als Gnade hinzunehmen haben — durch den Glauben. ... Weniger mit der biblischen Ansicht zu reimen ist das Festhalten eines, erst durch das Opfer Christi umgestimmten zürnenden Gottes: statt daß eben die ausgleichende heilige Liebe Gottes die Anstalt traf, durch welche wir des Gepräges der Sünde als der Gott entfremdenden los würden; ferner die Darstellung, als bedürfte die Gerechtigkeit Gottes des Anblicks einer — ob auch an dem Unschuldigen — vollstreckten Strafe, um sie dem Schuldigen zu erlassen: womit die Vorstellung von einem Sühnopfer zusammenhängt, welches die Zuwendung der göttlichen Gnade erst zu bewirken gehabt hätte (S. 268 f.).

Die kirchliche Lehre vom h. Abendmahl faßt Storr, um ihr die Härte zu nehmen, und dem Gemüthe zusagend zu machen, auf eine eigenthümliche, scharfsinnige Weise, worin aber freilich das stille Geständniß von der Unhaltbarkeit der eigentlich-symbolischen Vorstellung liegt. „Der Sinn der Einsetzungsworte, wo σάρξ und αἷμα durch Synekdoche Christum selbst bezeichne, wäre (nach Storr §. 114), da es heißt, daß das Brod seines Leibes theilhaftig machte, der Wein sein Blut darreichte, u. s. w.: Christus verspreche, auch nach seinem Tode solle den Jüngern noch sein Leib und Blut gegenwärtig sein, so gewiß sie jetzt Brod und Wein vor sich sehen; derselbe Mensch, den sie jetzt vor sich sähen, werde auch in Zukunft ihnen gegenwärtig sein beim Abendmahle. — Morus äußert manche Bedenken, erklärt die symbolische Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur in Christo für zu spitzfindig; doch erklärt er den Genuß des Brodes und Weines im Abendmahl für einen Genuß des, für uns in den Tod gegebenen, Leibes und Blutes Christi (P. 5. c. 5. §. 7. 8. Coroll.). — Steudel findet als biblische Ansicht: daß das h. A.M. in einer feierlichen Begehung des frommen Andenkens an Christum den Gestorbenen, die Wirkung dieses Sakraments aber nur in einem heilbringenden Einfluß für das der Gnade geöffnete Gemüth des Christen bestehe (S. 416). „Deßwegen fürchten wir (sagt er S. 417) den biblischen Grund und Boden zu verlassen, wenn wir auch noch eine leiblich verklärende Kraft dem Begehen des h. A.M. beilegen wollten.“ Gegen die Lehre der symb. B. „daß das Vermittelnde für die Aneignung der Gemeinschaft mit Christus im A.M. der Genuß des wirklich (substantiell) gegenwärtigen, wahren Leibes und Blutes Christi sei,“ giebt er (S. 418) mancherlei zu bedenken, da er dieselbe nicht in der Bibel begründet findet. Auch die neuste Vertheidigung der symb. Lehre, durch Sartorius, weist er, ob auch in sehr schonender Weise, als ungenügend zurück (S. 419).

Von den bösen Engeln sagt Storr (§. 50—52): Gott habe zu Jesu Zeiten dem Teufel und seinen Engeln erlaubt, Menschen mit

Krankheiten zu belegen, um die feindseligen Gesinnungen dieser Geister gegen das Menschengeschlecht, und die Größe der Verdienste Christi in's Licht zu setzen. — Morus sagt nichts von Teufelsbesitzungen; doch soll uns die Lehre von den bösen Engeln vom Laster abschrecken und zur Tugend antreiben; auch schließt er bei dem Zugeben des noch fortdauernden Einflusses des Teufels natürliche Ursachen nicht aus. — Steudel findet die Lehre von den bösen Engeln in der Schrift begründet und will von einer Accommodation Jesu hierbei nichts wissen. „Die Schrift zeigt uns die bösen Engel 1) zwar als Wesen mit Gott befeindender Richtung, aber 2) diese als von ihnen erst mit Freiheit gewählt; sie sind 3) wie von Gott geschaffen, so in ihrem ganzen Loose abhängig von Gottes waltender Macht, und 4) Gegenstand der sich kund thuenden Gerechtigkeit Gottes, dem Gelten seiner sittlichen Ordnung unterworfen (nicht erst nach einem Kampfe zu unterwerfen)" (S. 169). „In der Lehre der symb. B. sind manche unbiblische Vorstellungen mit untergelaufen: als wären die Menschen der Herrschaft des Teufels so verfallen, daß sie gleichsam dem Walten Gottes dadurch entzogen würden, als übte der Teufel auch bei Gott zugekehrtem Gemüthe eine fast allgegenwärtig umlaurende Gewalt aus, und als wäre seinem verderblichen Wüthen Alles ausgesetzt, vor seinen Vorspiegelungen Nichts gesichert" (S. 176). „Ein leerer Einfall ist der Witz, als hätte Christus den Wahn vom Dasein eines Teufels entfernt. Denn wo versichert wird, es seye mit der Macht des Teufels aus, ist damit nicht gesagt, es seye mit der Macht der Annahme eines Teufels aus." Die biblische Lehre widerspricht den Aussagen des religiösen Sinnes durchaus nicht (S. 177).

Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen wird von Storr entschieden vertheidigt (§. 58), von Morus (P. 7. §. 11) beinahe bezweifelt. — Nach Steudel läßt sich die unvermeidliche Endlosigkeit der künftigen Strafen ebensowenig rechtfertigen, als die Nothwendigkeit, nach deren Gesetze die Aufhebung der Strafen erfolgen müßte. Sondern: die (positive) Strafe, die den Sünder in der künftigen Welt trifft, dauert so lange, als dessen Hingabe an die Sünde (S. 467 f.). Denn die Strafe ist stets erziehend in der Hand der heiligen Liebe Gottes, welche niemals abläßt von dem Sünder, und nur der Sünde zürnt (S. 268 u. 269).

II. Der kirchl. Supranat. in seiner Schwäche.

Nachdem wir diese drei Repräsentanten des Supranaturalismus in ihrer Behandlung der einzelnen Dogmen betrachtet haben, führen wir den Leser noch zu einem vierten supranat. Werke hin, welches wir nicht gut mit jenen zusammen behandeln konnten, theils weil es eine Darstellung des Lehrbegriffs der unirten Kirche ist, theils weil die Inconsequenzen, die es enthält, bei der Einzeldarstellung klarer

hervortreten und durch sich selbst lebendig darthun, wie der kirchliche Supranaturalismus, wofern er nicht zum Kampfe oder zum Bunde mit der neusten Welt- und Gottesanschauung auf den wissenschaftlichen Standpunkt der Gegenwart sich emporhebt, mit seinen gar schwachen, verrosteten Waffen sich selber nur den Todesstoß zu geben vermag und auch wirklich giebt — das untrüglichste Zeugniß, daß er sich selbst überlebt hat. Das Werk nun, das wir meinen, ist die 2te Ausgabe von

J. Christian Wilh. Augusti's [1]) System der christl. Dogmatik, nach dem Lehrbegriffe der ev. Kirche im Grundrisse dargestellt. (Lpzg. 1825).

Ein in vieler Hinsicht wohl Verwunderung erregendes Buch! Schon die Anordnung und Eintheilung in welcher die kirchlichen Dogmen hier unserm Auge vorgeführt werden, ist höchst überraschend.

In den vordersten Reihen kämpft die alte Garde der orthodoxen kirchlichen Gewaltherrschaft, indem als erster Theil das Dogma „von der Unvollkommenheit und Verdorbenheit der menschlichen Natur, oder Sünde und Erbsünde" behandelt wird. „Die Garde stirbt, aber sie ergiebt sich nicht!" Wohl stirbt sie! Aber hier nur durch die schlechte Taktik des, sie in den Kampf mit Vernunft und Wissenschaft treibenden und doch auf die höhere Stellung dieser Feinde sich nicht erhebenden, Feldherrn. Es will derselbe die alte Lehre der symbolischen Bücher festhalten und doch mit der Vernunft es nicht ganz verderben.

Aus diesem Grunde mußte nothwendig dieser erste Theil der Dogmatik werden, was er geworden ist: ein Gewebe von Widersprüchen: Intellectuelle und moralische Kraft des Menschen soll verdorben sein, — und doch soll der Mensch nach seinem eignen bessern Gefühle denken und handeln, und seine Vernunft nicht mißbrauchen u. a. Doch hören wir lieber Augusti's eigne Worte.

„Wie sehr sich auch unser Egoismus in der Vorstellung: daß unser Geschlecht zum Centralpunkt der Schöpfung, und zum Herrn der Erde bestimmt sei, gefallen mag (heißt es S. 47): so wird doch dieser Zustand des Selbstvertrauens nie von langer Dauer sein, son-

1) Da bei der Wahl, diese Richtung durch Hahn od. Augusti vertreten zu lassen, die Wichtigkeit des einen od. andern nicht entscheiden konnte, indem beide für die Entwicklung des rel.-prot. Geistes nur in dem Sinne bedeutungsvoll sind, als sie an sich selber den klarsten Beweis führen von dem Sichüberlebthaben einer theol. Richtung, welche das Eingehen auf die Höhe des jetzigen Standpunktes der Wissenschaft verschmäht — so ist der Umstand, daß die Inconsequenz der Hahn'schen Dogmatik schon genügend in Bretschneider's glänzender Vertheidigung gegen die Angriffe Dr. Hahn's nachgewiesen ist, der Entscheidungsgrund für die Wahl Augusti's gewesen.

dern vielmehr dem Gefühle eines Verhältnisses weichen, in welchem unsre physische Kraft als Ohnmacht, die intellectuelle als Schwäche, und unser Wille als Verkehrtheit erscheint." Damit steht aber in Widerspruch, was S. 46 gesagt wird: „So lange der Mensch sich dem göttlichen Willen unbedingt unterwirft, befindet er sich im religiösen Zustande und denkt und handelt, wie er nach dem Willen der Gottheit und seinem eignen bessern Gefühle denken und handeln soll." Wollen wir uns aber unter diesem bessern Gefühle etwas Vernünftiges denken, so werden wir sogleich wieder enttäuscht, denn da vernehmen wir (S. 49): „daß der Mensch, wenn er bloß nach den Vorschriften seiner Vernunft lebe, als irreligiös erscheine, und sein Thun als Sünde." Also, müssen wir schließen, muß jenes bessere Gefühl mit der Vernunft in geradem Widerspruch stehen, d. i. ein unvernünftiges sein.

Wie modern klingt es nun wieder, wenn wir (S. 50) den Vf. die Geschichte vom Fall der Urmenschen als — Mythus auffassen sehen. Denn es soll hierin, „nach Absonderung alles Dessen, was zum Schmuck und Styl des Orients gehört," nichts anderes zu suchen sein, als die Wahrheit: „daß der Mensch durch Mißbrauch seiner Vernunft aus dem religiösen Verhältnisse heraustrete und sich in einen Zustand versetze, wo er an der Unsterblichkeit verzweifelt, den Frieden der Seele verliert und das Leben nebst dessen Erscheinungen nicht mehr als seliges Leben, sondern als einen unbehaglichen Wechsel harter Verhältnisse betrachtet."

Seltne Erscheinung! ein Vertheidiger der orthodoxen Lehre Arm in Arm mit Strauß, ihrem geschwornen, großen Gegner! Klüglich fürwahr und gar weise hat der Vf. gehandelt, wenn er erklärt (Vorrede S. XIX.) sich aller Verantwortlichkeit für die orthodoxe Lehre zu entziehen; aber hat er nicht damit auch das Recht aufgegeben, in seiner Darstellung der kirchlichen Lehre[1]) zugleich deren Vertheidiger zu sein!?

Doch wir sind noch nicht zu Ende mit dem ersten Theile. Das moderne Element taucht in demselben noch einmal auf. Der Religionslehrer soll von der Verdorbenheit der Menschennatur überzeugt sein, aber doch die, nothwendig aus derselben hervorgehenden Folgerungen nicht zum Gegenstand seiner Lehre machen. „Sein Bestreben (heißt es S. 59) wird weniger darauf gerichtet sein, den Menschen zu zeigen, daß sie Sünder sind; als vielmehr, sie darüber zu belehren, wie sie sich frei von Sünde erhalten" (Erbsünde und frei von Sünde erhalten!?) „und wodurch sie Vergebung der Sünde erlangen

1) übrigens ist der von Bretschneider (Dogm. A. 2. Bd. I. S. 22) Augusti'n gemachte Vorwurf: er habe sich einer Vermischung der theol. Privatmeinungen mit dem öffentl. Lehrbgr. schuldig gemacht, nicht ohne Grund.

können. Er wird daher mehr durch die Liebe Gottes für die Tugend zu gewinnen, als durch den angedrohten Zorn Gottes vom Laster zurück zu schrecken suchen. Besondere Aufmerksamkeit wird er darauf verwenden, daß nicht aus der Lehre von der Erbsünde Folgerungen gezogen werden, wodurch die Freiheit des Menschen gefährdet, ein höchst nachtheiliger moralischer Indifferentismus begünstigt und die Rechtfertigung der Gottheit bei Zulassung und Zurechnung der Sünde Adam's vernachlässigt werde. Ungeachtet des vom Protoplasten auf alle Nachkommen fortgeerbten sittlichen Verderbens läßt sich doch jede Sünde als eigne Schuld betrachten und in ihrer Genesis nachweisen." — Heißt das nicht, die Erbsünde zum leeren, bedeutungslosen Namen machen, den Vordersatz zugeben und die Folgerungen, welche das alte System mit voller Consequenz daraus herleitete, verneinen? Darf aber eine solche Behandlung auf den Namen einer treuen Darstellung des alten kirchlichen Systems noch Anspruch machen, wie doch Vorrede p. XX. geschieht? War denn nicht vor Allem, da Augusti einmal sich über die Darstellung hinaus zur Rechtfertigung des Systems erhob, wenigstens über das Verhältniß dessen, was Aug. Erbsünde und was er Sünde nennt, eine genaue Erklärung dringend nöthig? Fehlt aber mit dieser nicht die Möglichkeit eines Verständnisses? Und wenn Aug. die moralisch-nachtheiligen Consequenzen der strengen kirchlichen Lehre eingesteht, und doch an letzterer festhält; die Wirkung vermeiden will und doch die Ursache nicht lassen: ist das wohl mehr als ein leeres Spiel mit den kirchlichen Begriffen!?

Der zweite Theil handelt vom Stande der Gnade. Was aber unter dieser Überschrift Alles abgehandelt wird, das muß einem, der an logische Eintheilungen gewöhnt ist, höchst überraschend vorkommen. Denn es werden hier nicht nur behandelt die Lehren: von der Religion, Offenbarung, Theopneustie, Gebrauch der Vernunft in Religionssachen, Christologie und Eschatologie, sondern auch: die Lehre von Gott, von der Einheit und Dreieinigkeit im göttlichen Wesen, von der Schöpfung, Vorsehung, von den Engeln und Dämonen und die Anthropologie. Wie aber gehören die letztgenannten Dogmen nur unter den Stand der Gnade? Müssen sie nicht ebenso gut auch unter dem Stande der Sünde behandelt werden? vor Allem die ganze Anthropologie. Die Lehre vom Verführer zur Sünde aber — gehört die nicht ganz dem Stande der Sünde an? Wie in aller Welt kommt der Teufel unter die Gnade!?

An Widersprüchen fehlt es auch in diesem Theile so wenig als im ersten. Denn der Vf. kann es auch hier nicht über sich gewinnen, das kirchliche Dogma in seiner historischen Reinheit hinzustellen, sondern mischt öfter seine eignen modernen Meinungen ein, wodurch er in Widerspruch mit der von ihm ausgesprochnen Tendenz des Buches kommt. So heißt es (S. 74 f.): Der Satz: „Alle Natur ist Offen-

barung und alle Offenbarung ist Natur" kann vollkommen richtig genannt werden, insofern durch die göttliche Offenbarung nichts gelehrt werden soll, was mit der Natur der Dinge und der Einrichtung des menschlichen Geistes in Widerstreit steht. Aber die hieraus gezogene Folgerung: daß also alle geoffenbarte Lehre auch Vernunftlehre sein, und daß die Offenbarung selbst der Vernunftkritik unterworfen werden müsse, ist zu voreilig und beruht auf der nicht richtig verstandnen Prämisse. Wenn nun aber (S. 98) der Vernunft zugestanden wird: 1) Untersuchung und Prüfung der Gründe, warum sich die h. Schrift einen höhern Ursprung zuschreibt; 2) Auslegung und Bestimmung des Sinnes der h. Schrift, ohne Rücksicht auf irgend eine fremde Norm; 3) unpartheiische Beurtheilung der in der h. Schr. selbst enthaltenen Sätze: — heißt das nicht: die Offenbarung der Kritik der Vernunft unterwerfen? Augusti müßte denn unter Kritik etwas anderes als unpartheiische Beurtheilung, und unter Offenbarung etwas anderes als die in der h. Schr. enthaltenen Sätze verstehen. — Doch vielleicht werden wir aufgeklärt durch einen andern Ausspruch. S. 80 heißt es: daß die Eintheilung der Offenbarung in eine natürliche und übernatürliche unpassend sei, indem jede Offenbarung übernatürlich sein müsse; S. 81: „Vernunft und Offenbarung sind daher allerdings etwas ganz Verschiedenes. Freilich darf die letztere den Denkgesetzen der ersteren nicht widersprechen, weil es der göttlichen Weisheit nicht gemäß wäre, den Menschen zur bloßen Maschine herabzuwürdigen;" und S. 97: „soll hier zwischen Vernunft und Offenbarung Friede und Harmonie entstehen, so muß die Vernunft ihre Ansprüche auf Autonomie fahren lassen. Dieß ist ja ohnedieß die erste Bedingung des religiösen Verhältnisses, und die Vernunft selbst erkennt, indem sie sich ihrer Schwäche nicht unbewußt ist, die Nothwendigkeit einer solchen Verzichtleistung an." Die Offenbarung soll eine vernünftige sein und doch wieder eine übervernünftige, die Vernunft soll über die Göttlichkeit und den Inhalt der Offenbarung entscheiden und doch wieder auf dieß Amt Verzicht leisten; ja S. 96 wird uns ganz getrost vorexegesirt: „daß man die Vernunft gefangen nehmen soll unter den Gehorsam des Glaubens." Ist das „Auslegung und Bestimmung des Sinnes der h. Schr. ohne Rücksicht auf eine fremde Norm?" Heißt das „sich keinen Bibel-Sinn aufdringen lassen, den nicht die prüfende Vernunft für den ächten erklärt hat," was doch d. Vf. S. 101 vom Protestantism verlangt?

Um die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung zu erweisen, sagt Aug. (S. 75): Die Bildung des menschlichen Geistes sei keineswegs im beständigen Prozeß zu größerer Vollkommenheit begriffen; vielmehr zeige die Erfahrung, „daß die sich selbst überlaßne Menschheit sich immer mehr zum Schlechten hinneige, und daß sie

endlich den tiefsten Grad der Unwissenheit und Unsittlichkeit erreichen würde, wenn nicht zu gewissen Zeiten die Gottheit, durch außerordentliche Mittel, bei Einzelnen, wie bei ganzen Völkern eine völlige Umbildung der intellectuellen und moralischen Kräfte bewirkte, und durch diese die gesammte Menschheit wieder auf eine höhere Stufe der Cultur erhöbe." Mit der Nachweisung dieser „außerordentlichen Mittel" aber, als in der Natur des Menschen begründeter Anlagen, welche Nachweisung der modernen Weltanschauung nicht schwer geworden (und welche Aug., da er einmal seine eigne Meinung hierüber ausspricht, doch erst hätte widerlegen müssen), fällt obige ganze Behauptung in sich selbst zusammen.

Von der Dreieinigkeit heißt es (S. 123 f.): Schon im A. T. findet man einige propädeutische Äußerungen der Trinität. Aber deutlicher ist im N. T. die Lehre von drei Personen des göttlichen Wesens enthalten. — Am vollständigsten ist diese Lehre im sog. Symbolo Athanasiano niedergelegt. Dieser kirchliche Lehrbegriff wird in unsern symb. Büchern ausdrücklich vorausgesetzt, und es zeigt sich auch bei unbefangner Prüfung, daß er der Analogie des Glaubens und der h. Schr. angemessener sei, als die davon abweichenden Meinungen (S. 128). — „Diese charakteristische Lehre des Christenthums, wodurch das Höchste im Unitarismus und Polytheismus vereinigt wird, ist aber weder Tritheismus, womit man sie nicht selten verwechselt hat, noch etwas der Vernunft Widersprechendes; obgleich wir bekennen müssen, daß, ohne Offenbarung, die Vernunft nicht zur vollkommnen Erkenntniß derselben gelangt sein würde, und daß die unter mancherlei Formen versuchten Vernunftbeweise keineswegs volle Befriedigung gewähren" (S. 120). — Wenn aber Augusti (S. 133 f.) als einen historischen Beweis für die Vernunftmäßigkeit dieser Lehre die Ägyptische und Indische Trias, Plato und Philo, ja Homer und Demosthenes als Gegenstücke und Vorläufer der christlichen Trinitätslehre anführt: wird damit nicht diese Lehre, welche die charakteristische Lehre des Christenthums genannt wurde, als auch anderen Religionen angehörig hingestellt? ein Argument, das einem modernen Theologen ganz wohl ansteht. Aber ein Vertreter der alten Lehre — wie kann der also schließen: weil die Heiden eine Trias haben, so ist auch die christliche Dreieinigkeit, die eine offenbarte[1]) Lehre ist, nicht als vernunftwidrig zu verwerfen (S. 134).

Das Gesagte genügt wohl zur Nachweisung der Unhaltbarkeit des genannten Systems, so daß wir von den noch übrigen Dogmen

1) Damit kommt aber der Orthodoxe hier in die Verlegenheit, entweder den Heiden auch eine offenbarte Religion zugestehen zu müssen, oder ihre Vernunft als eine, der Offenbarung der Trias gar nicht bedürftige, hinstellen zu müssen.

nur noch Einiges zu erwähnen brauchen, zur Vervollständigung des Charakterbildes dieses Systems.

Eine Apologie des Teufels hat A. S. 159 ff.: „Daß die symb. B. kein besondres Lehrstück vom Teufel haben, kann kein Grund sein, diese Lehre aus unserm Lehrgebäude auszuschließen. Sie setzen diese Lehre aus der h. Schrift und dem kirchl. Lehrbegriff voraus und lehren bestimmt, daß der Teufel und seine Engel die Menschen zur Sünde verführen, und daß ein genauer Zusammenhang zwischen der Erlösung Christi u. den Werken des Teufels statt finde. Es ist daher auf keine Weise zu rechtfertigen, wenn man zwar auf der einen Seite den Einfluß desselben im Reiche Gottes bestimmt leugnet, auf der a. Seite aber dennoch den homilet. u. liturg. Gebrauch dieser Vorst. gestatten u. empfehlen will."

Von der Gottheit Christi heißt es S. 194: „Das Princip des Christenthums besteht in der Thatsache: daß Jes. Christus der im A. T. verheißene Messias u. der Sohn Gottes sei; daß dieser Sohn Gottes, der Gott selbst ist, menschliche Natur an sich genommen u. in der Vereinigung seiner göttl. u. menschl. Natur als Gottmensch auf Erden erschienen sei, um die Menschen von der Herrschaft der Sünde, von der Macht des Todes u. Gewalt des Teufels zu erlösen. .... Von der Stunde seiner Empfängniß u. Geburt an bis zu dem Augenblicke, wo er in den Himmel zurückkehrte, sehen wir Gott sichtbar auf Erden und in menschl. Gestalt unter den Sterblichen wandeln."

„Die Idee einer übernatürlichen Zeugung u. Geburt kann im Christenthume um so weniger auffallen, da sie nicht bloß ein müssiges Theorem, sondern ein in das Ganze eingreifendes höchst wichtiges Postulat ist. Denn da Christus frei sein mußte von der Erbsünde, so konnte er nicht auf die gewöhnliche Weise erzeugt und geboren sein" (S. 195).

Die vollkommne Rechtfertigung u. den wahren Werth erhält der Mensch nur in u. durch den Glauben, worunter hier zunächst die lebendige u. feste Überzeugung, daß uns Gott um Christi willen unsre Sünden vergeben u. ewig beglücken werde, zu verstehen ist (S. 228).

Die Differenz der Ref. u. Luth. im Abendmahl hält A. in der That für nicht bedeutend u. trägt (Vorr. p. V. u. S. 268 f.) kein Bedenken, Calvin's Lehre von der Person Christi u. dessen Gegenwart im h. Abdm. beizupflichten.

Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird (S. 187) durch folg. seltsamen Schluß in Schutz genommen: „Da die Belohnungen des Himmels als eine Seligkeit ohne Ende vorgestellt werden, so folgt schon hieraus, daß die Strafen der Hölle als eine ewige Pein gedacht werden müssen."

Zweite Classe.

Antithesis.

Rationalisten sensu vulgari, oder Vorherrschen der freien Kritik der Vernunft vor dem kirchlichen (u. biblischen) Lehrbegriff.

Princip: Die menschl. Vernunft in ihrem dermal. Zustande ist hinreichend zur Religion u. hat ein Recht alle positiven Religionen zu prüfen. Das Christenthum wird, weil es diese Prüfung besteht, als Werk der göttl. Vorsehung geehrt, u. als positiv gewordne, aber später sehr verunreinigte Vernunftreligion betrachtet.

Hierher gehören von eigentlichen Dogmatikern: Teller, Eckermann, Henke, Döderlein, Junge, Weber, Thieß, Lange, Niemeyer, Tzschirner, Cramer u. Wegscheider. —

Wilh. Abraham Teller's „Lehrbuch des christl. Glaubens. Helmstdt. 1764" ist die erste Dogmatik, welche eine vollständige Kritik der dogmatischen Begriffe nach der Schriftlehre versuchte, und bei Darstellung der letzteren den Grundsatz anwandte: daß die Sprache der Schrift zu Menschen geredet, sich also ihrem Vorstellungsvermögen accommodirt habe, und demgemäß zu erklären sei. Sein System bekommt ein eigenthümliches Gepräge dadurch, daß demselben die paulinische allegorische Idee vom ersten und zweiten Adam (Röm. 5. 14 ff. u. 1. Cor. 15. 21.) zu Grunde gelegt ist. Die Grundpfeiler des kirchlichen Systems: die Lehren von der Erbsünde, Heilsordnung und Trinität erfuhren in diesem Werk eine Umbildung im Geiste der Neologie. Durch seine: „Religion der Vollkommnern" (Berlin 1793) brachte er seine rationalen Ansichten auch dem größern Publikum nahe.

Joh. Chr. Rud. Eckermann's Handbuch für das systematische Studium der christl. Glaubenslehre (4 Bde. Altona, 1801—1803) stellt ebenfalls den Unterschied zwischen Kirchenlehre und Bibellehre an's Licht und beschränkt das Wort Gottes in der h. Schrift auf den wesentlich religiösen Stoff, welcher vor der unbefangen prüfenden Vernunft sich als wahr beweise, indem gar Vieles in der h. Schrift als Accommodation zu betrachten sei. Er verfährt sehr schonend mit dem kirchl. System und verwirft nur Das, was sich auf keine Weise mit seiner Überzeugung verträgt. Sein Werk ist die ausführlichste Dogmatik dieser Classe und reich an exegetischen Bestandtheilen [1]).

H. Phil. Conr. Henke's Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum. Helmst. 1793. Ed. 2. 1795. ist

---

1) Außerdem schrieb Eckerm. noch eine, weniger systematische, Schrift: Compendium theol. christianae. Altonae 1791. A. 2. 1792, worin er eine zusammenhängende Darstellung der reinen N. T.lichen Lehre, nebst deren Umgestaltung im kirchl. Dogma, giebt.

kürzer und behandelt in einer lichtvollen Darstellung und mit weit größerer Freimüthigkeit als Eckermann das kirchl. System, indem er Alles verwirft, was vor der scharfen Consequenz seiner Kritik nicht Stand hält. Indem auch die Lehre „von der Nothwendigkeit der unmittelbaren Offenbarung zum Heile" diesem Schicksal nicht entgeht, erscheint das Werk als entschieden rationalistisch oder mit Kant zu reden, naturalistisch.

J. F. W. Jerusalem († 1789 zu Braunschweig als Vicepräsident des Herzogl. Consistoriums) und G. Sam. Steinbart († 1809 zu Frankfurt a/O.) haben keine eigentlichen Dogmatiken geschrieben; beide jedoch, der erstere in seinen „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Braunschw. 1768," letzterer in seinem „Systeme der reinen Philosophie, oder Glückseligkeitslehre des Christenthums" (1778 bis 1794 in 4 Aufl.) die Resultate einer freieren Philosophie über Religion und Christenthum niedergelegt. Letzterer führte das Christenthum, welches zur Glückseligkeit führe, auf den einfachen Grundsatz zurück: Gott ist der vollkommenste Geist, seine Anordnungen bezwecken die durch Tugend zu gewinnende Glückseligkeit der Menschen. — Auf ähnliche Weise wirkten J. B. Basedow († 1790 zu Magdeburg) durch seine „Philalethie, od. neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft." 2 Thl. 1764; durch sein „theoret. System der gesunden Vernunft 1765; und s. „Versuch einer freimüthigen Dogmatik, 1766," sowie Joh. Aug. Eberhard zu Halle († 1809) durch seinen „Geist der speculativen Philosophie, 6 Bde. 1791—97," u. s. „Neue Apologie des Sokrates od. Untersuchung der Lehre v. d. Seligkeit der Heiden," 1772. 78. 2 Bde. Auch sie weichen von den Grunddogmen des altkirchlichen Systems: „der Zurechnung der Sünde Adam's, vom natürlichen Verderben und des Menschen Unvermögen zu seiner Besserung etwas beizutragen" bedeutend ab. Eberhard (der sich nebst Teller u. Spalding unter den ersten Mitarbeitern an der durch Nikolai in Berlin s. 1765 herausgegebenen allg. deutschen Bibliothek, worin die naturalistische Richtung Organ und Vereinigungspunkt fand, auszeichnete) bekämpfte diese Lehren geradezu als Erfindungen des Augustin (vgl. auch Steinbart. Syst. Abschn. 5), und erschüttert auch die Lehre von der durch Christum geleisteten Genugthuung, indem er zeigt, daß das Wort Genugthuung gar nicht in der Schrift vorkomme, und daß die Schrift unter Zurechnung immer nur das Urtheil über den sittlichen Zustand des Menschen zufolge seiner eignen Handlungen verstehe. Die Offenbarung im Christenthum ist nicht alleinseligmachend, die Offenbarungen Gottes in der Natur führen den Menschen auch zur Seligkeit.

An sie schließen sich M. Weber (Theoremata rel. Christ. 1791), J. D. Thieß (Fundamenta theol. Chr. crit. dogm. 1792.

Theses theol. 1793), G. Chr. Cannabich (Kritik alter u. neuer Lehren der christl. Kirche, 1798. 3. A. 1805), Joh. Christoph Döderlein (Institutio theologi christiani in capitibus relig. theoret. 1780. ed. 6. cur. Junge 1797. II Vol., und Christl. Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unsrer Zeit, 1ster—5ter Theil von Döderlein selbst, und fortgesetzt 6ter—12 Th. v. Gottfr. Chr. Junge, 1785—1803), S. G. Lange (Syst. der chr. Theol. 1803), Aug. Herm. Niemeyer zu Halle (Populäre u. prakt. Theol. 1790, 7te Aufl. 1829. Briefe an chr. Religionslehrer 1796), Joh. Phil. Gabler (neues u. neustes theol. Journal, auch u. d. Titel: Journal für theol. Lit., seit 1796, begründet von Paulus, fortges. v. Gabler), H. E. Gottl. Paulus (bes. philolog. krit. u. hist. Commentar üb. d. N. T. 2. Aufl. Lpz. 1812) [1]), Neuber (Rel. u. Sittlichkeit 1818: Rel. ist das selige Bewußtsein unsres Ursprungs aus Gott und unsres beständigen Zusammenhanges mit ihm, sowie das heilige Streben, unser ganzes Leben diesem Ursprunge und Zusammenhange gemäß einzurichten. Wunder sind liebliche religiöse Dichtungen; was man gewöhnlich Offenbarung nennt, wird verworfen, alle Offbg Gottes an die Menschen findet man in dessen Ideen).

G. H. Tzschirner setzte früher, in seinen „Briefen üb. Reinhard's Geständnisse Lpz. 1811," den Zweck der Offbg in die Gründung der Kirche, gab aber diese Ansicht als unhistorisch auf, u. faßte (in den Briefen eines Deutschen üb. Ggstde der Rel. u. Politik) das Christenthum als Offbg Gottes zur Kundmachung und Fortpflanzung der Vernunftreligion auf. Das Ev. ist ihm ein Wort des Geistes Gottes, welches von jedem vernommen werden kann, eine heilige Geschichte, welche durch Thatsachen die rel. Ideen versinnlicht; das innere Gotteswort muß durch das äußere (in der Offbg) geweckt werden, und was das äußere verkündigt, als selbständiger Glaube und lebendige Gesinnung in das geistige Leben des Menschen einführen. In seinen „Vorlesungen üb. die christl. Glbsl., nach s. Tode herausg. v. Hase 1829" ist die rationalist. u. supranat. Auffassung eines jeden Dogma neben einander gestellt, ohne Entscheidung u. Versöhnung.

Cramer's Vorlesungen üb. d. christl. Dogmat., herausg. v. Näbe, Lpz. 1829, suchen in neuer Weise, bei vielem Geistreichen, doch nur dem gewöhnl. Rationalism. Anerkennung zu verschaffen. Der Sinn aus dem das Werk hervorgegangen, zeigt sich in den schönen Worten mit denen Cramer einst jene Vorlesungen begann: „Ich bin mit Überzeugung u. Liebe ein protest. Theolog. ... Der Geist des Protestantism ist der Geist der freien Forschung u. Wahrheit. Alle die also, welche ihren Geist vor menschl. Satzungen u. Glaubensnormen beugen, sind nicht protestant. Theologen, sondern dem Katholicism.

1) Außerd. der Denkgläubige 2 H. Heidelb. 1825 ff.

zugewandt, möchten sie auch mitten in unsrer Kirche leben. ... Wo aber die freie Forschung die Wahrheit sich zum Ziele nimmt und von der Wahrheit begeistert wird, kann es auch nicht fehlen an Demuth u. Liebe; denn Demuth u. Liebe können nur aus der Wahrheit geboren werden (Vorw. pg. VI. sq.). — Das Christenthum ist ihm zwar eine außerordentl. Offbg; ihr Zweck aber nur, die innere u. allgemeine Offbg zu erklären u. zu bestätigen; u. von jener außerord. Offbg ist deren in der h. Schr. enthaltene Deutung, wobei Irrthum möglich war, zu unterscheiden. — Die Dogmatik wird in 2 Theilen abgehandelt (lat. §§. mit deutschen Erläuterungen): I. *Theologia* strictissime dicta, handelt zuerst von Gott (seinem Dasein, Wesen, Einheit, Dreieinigkeit u. s. w.), dann v. s. Werken 1) Schöpfung, 2) Vorsehung (Anhang: Engel- u. Dämonenlehre). a. die g. Vorsehung im Allgemeinen, b. die in Christo erschienene (de Christo; de modo, quo Deus homines salutis per Christum partae participes reddit. — II. *Anthropologia*. 1) de natura et statu hominis, 2) de modo, quo homines ad salutem per Christum partam adspirare possint.

Die Hauptrepräsentanten des Rat. sind jetzt der kräftige Redner Dr. Joh. Friedr. Röhr (Generalsup. zu Weimar), der schon erwähnte Dr. Paulus zu Heidelberg, u. der gelehrte Dogmatiker Dr. J. A. Ludwig Wegscheider in Halle, welche als Hauptgrundsatz des Rat. aufstellten: daß nur diejenigen positiven Lehren des Christenthums als relig. Wahrheiten zu achten seien, welche mit den Aussprüchen der allgemein-menschlichen Vernunft (Popularphilosophie) in vollkommnem Einklang stehen. — Hauptorgan: Röhr's krit. Prediger-Biblioth. seit 1820.

Bei der nun folgenden speciellen Darstellung der Dogmatik dieser 2ten Classe sind die Schriften der zwei bedeutendsten Dogmatiker aus der älteren Zeit, Henke's[1]) u. Eckermann's und das neuste rat. Werk v. Wegscheider[2]) zu Grunde gelegt.

Prolegomena.

Religion wird von diesen Dogmatikern als „Erkenntniß und Verehrung der Gottheit" definirt. Sensu subjectivo ist es das Bewußtsein unsrer ewigen Verwandtschaft mit dem heiligen Schöpfer

1) über Henke († 1809 als Prof. u. Abt zu Helmstädt) äußert sich Stäudlin (Gesch. der theol. Wissensch. Bd. II. S. 551) also: „ein christlicher Abt, welcher, selbst verlassen vom Geiste der Religion, mitten in e. Zeitalter der Geringschätzung des Christus, der Bibel u. der kirchl. Symbole, noch über Christolatrie, Bibliolatrie u. Onomatolatrie klagte u. der Meinung war, daß nur nach Wegräumung derselben die große wohlthätige Revolution in der Religion vorgehen könne."

2) Wegsch: Institt. Theol. chr. dgm. Hal. (1815. 17. 19. 24. 25. 29.) 1833.

und Lenker des Weltalls, vereint mit dem Bestreben, unser Denken, Wollen und Handeln auf ihn zurückzubeziehen (Wegsch. pg. 7 sq.). Gott wird demnach nur als außer dem Menschengeiste betrachtet, womit schon von vorn herein sich dieses System von den Speculationen der neusten, die Schranke zwischen Gott u. Menschengeist mehr od. weniger aufhebenden, Theologie scharf u. bestimmt unterscheidet. — Alle drei Dogmatiker verwerfen eine übernatürliche und unmittelbare Offenbarung und statuiren nur eine mittelbare und natürliche durch die menschliche Vernunft. Die Überzeugung von einer übernatürlichen und unmittelbaren Offbg Gottes läßt sich nicht mit der reinen Gottesidee vereinigen. Eine besondre, doch immer natürliche, Offbg läßt sich jedoch recht gut denken (Wegsch. pg. 59). Gott erweckt und leitet durch die Vernunft einige Menschen vorzüglich zur Erkenntniß der religiösen Wahrheiten, und zur erfolgreichen Ausbreitung derselben. (Wegsch. pg. 59. Eckerm. I. S. 164). Sichere Kriterien für eine übernat. u. unmittelbare Offbg giebt es nicht (Wegsch. a. a. O. Eckerm. I. S. 438 ff.). Der Vernunft steht das Recht zu, jede offenbarte Religionslehre nach den von Gott in uns gelegten Gesetzen des Denkens zu prüfen (Wegsch. pg. 47. Henke §. 19). Die göttlichen Gesetze sind nur insofern positiv, als die Menschen noch nicht verständig genug sind, sie durch die Vernunft zu begreifen. An sich sind sie alle Gesetze der Vernunft (Eckerm. II. S. 273). Nur das ist allgemein gültige Wahrheit, was sich jedem vernünftigen Menschen durch Vernunft darthun läßt (Henke §. 13 u. Eckerm. I. S. 719). Die positive Religion verhält sich zur Vernunft (natürlichen)- Religion wie das positive Recht zum Naturrecht (Wegsch. pg. 31).

Accommodation nach den Bildungsstufen der zu Unterrichtenden wandte Jesus und seine Apostel aus Lehrweisheit an (Wegsch. pg. 118. Eckerm. S. 535 ff.).

Eine formale Perfectibilität des Christenthums wird statuirt (Wegsch. pg. 120 sqq.). Wir müssen immer mehr die ewigen Wahrheiten des Christenthums von dem bloß Lokalen, Temporellen und Formellen scheiden, und die nöthigen Folgerungen hinzusetzen (Henke §. 19 — also sogar ein Hinneigen zur materialen Perfectibilität). Eckermann I. S. 452 ff. sagt in gleichem Sinne: Zur eigentlichen Religionslehre Jesu gehören alle neue Lehren, die er jüdischen Irrthümern entgegensetzte, alle moralische Religionslehren des A. T., und was sich aus beiden richtig folgern läßt. —

Behandlung der Dogmen selbst.

a) Heilige Schrift.

Die alte Inspirationstheorie wird von allen verworfen, die Entstehung der christlichen Religion und heiligen Schrift jedoch

auf Gott zurückgeführt (non omnis dei revelatio omnisque verbi divini cultus et honor tollitur. Wegsch. pg. 182 sq.). Es wird aber hierbei nur eine besondere, vorzüglich wahrnehmbare Wirksamkeit Gottes nach natürlichen Gesetzen angenommen, und durchaus nichts Übernatürliches (H. §. 15[1]). Eckrm. I. S. 662 f. Wegsch. S. 179 ff.). Wenn Jesus und die Apostel ihre Lehre auf Gott zurückführten, mit dem Scheine der Unmittelbarkeit, so thaten sie dieß im einfach frommen Sprachgebrauch des Alterthums, der noch nicht die mittelbare Wirksamkeit Gottes von der unmittelbaren schied, sondern auch das fromme Menschenwerk als Gotteswerk ansah (Wegsch. pg. 180 sq.).

Manches in den h. Schriften trägt das Gepräge menschlicher Unvollkommenheit, Eingeschränktheit, Schwachheit und Fehlerhaftigkeit (Eck. I. S. 662 f.); doch kommt nach S. 666: Der richtig erklärten Bibel gesetzliches und richterliches Ansehn zu. Die sog. Affektionen der h. Schr. können auch wir, sagt Wegsch. pg. 185, gestatten, wenn wir nur den bleibenden Kern in der h. Schr. von der vergänglichen Form recht unterscheiden „ratione duce." Henke erklärt die ältere hohe Meinung von dem richterlichen Ansehn, der Zulänglichkeit und Deutlichkeit der h. Schr. für Bibliolatrie (Vorr. S. 12 u. §. 16) u. sagt §. 15: ihr göttliches Ansehn beruhe nur auf der Wahrheit derjenigen Aussprüche, welche wirklich zur Religion gehören, nicht auf den Büchern oder der Theopneustie oder den Verfassern derselben. Ebenso Wegsch. §. 51. — Wunder und Weissagungen haben keine Beweiskraft für die Wahrheit und Göttlichkeit der christl. Lehre (Henke §. 18. Eck. S. 474 ff. Wegsch. §. 49). Henke (pg. 31) versteht unter Wunder: opera omni humana vi et arte excellentiora. Eckerm.: nach den vorhandenen Nachrichten unerklärliche Begebenheiten und Thaten frommer Männer, welche den Glauben an die Göttlichkeit ihrer, durch vernünftige Prüfung gerechtfertigten, Lehre beförderten, doch nicht bewiesen. Ähnlich Wegsch. pg. 200: merkwürdige, doch natürliche, Begebenheiten, welche, unter Gottes Leitung, so beschaffen waren, daß sie die Zuschauer zur Anerkenntniß der sichern Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung anreizen, und zum Glauben an den Religionsstifter einladen konnten.

Es läßt sich nicht beweisen, daß irgend eine A. Testl. Stelle nach ihrem grammat.-historischen Sinn gerade auf Jesum von Nazareth

1) H. sagt unumwunden pg. 39: Quidni impulsum et conatum scribendi ex inserviendi studio quo ferebantur Scriptores et ex opportunitate sibi oblata; materiae delectum ex temporis et loci peculiari necessitate; ipsas res e scientiae suae copia; dispositionem et ornatum ex ingenio quisque suo, verba ex consuetudine et usu loquendi sibi familiari desumserint?

bezogen werden müsse. Wo es Jesus gethan, habe er sich der allegorischen Erklärungsweise wie Philo u. a. bedient, und sich der Erwartung der Juden accommodirt (H. §. 104. E. I. S. 591 ff. W. pg. 207 sq.).

b) Von Gott u. seinen Werken.

Die kirchliche Dreieinigkeitslehre wird von diesen Dogmatikern verworfen. Nach H. (§. 61—69) kann sie wohl gegen den Vorwurf der Absurdität vertheidigt werden, ist aber sehr spitzfindig, hat ihren Ursprung im Platonismus, ist bei der Reformation nicht von Neuem untersucht worden, und hat mehr geschadet als genützt. Der h. Geist ist göttliche Kraft und kann als solche mit göttlichen Prädicaten belegt werden. Wenn ihm aber Persönlichkeit beigelegt wird, so ist dieß eine harte Prosopopöie. Christo wird Göttlichkeit beigelegt mehr in Bezug auf sein erhabenes Werk als auf seine Natur; und wir sollen uns hüten vor Christolatrie (Vorrede S. 11). — Eckerm. II. S. 627 ff.: Wenn auch die kirchl. Lehre nicht geradezu des Unsinns überführt werden kann, so kann doch die Vernunft nie einsehen, wie drei Verschiedene, jeder ganz und ungetheilt, ein, der Zahl nach einziges, göttliches Wesen besitzen können. Auf keinen Fall darf man diese Lehre zu den eigentlichen, entschieden gewissen Glaubenslehren der Bibel rechnen; denn nur die negativen Bestimmungen der Kl., welche zur Widerlegung der Ketzereien dienen, sind in der Schrift gegründet. — Ebd. S. 494 ff.: Das Göttliche in Jesu wird nicht von Gott unterschieden und deutet nicht eine andere Person im göttlichen Wesen an. Demnach müssen alle Stellen, wo der Name: Gott, in Verbindung mit Jesu gesetzt ist, von Gott, dem Vater Jesu, verstanden werden. — Es läßt sich aus der Schrift nicht evident machen, daß Jesu göttliche Eigenschaften, göttliche Werke und göttliche Verehrung zugeschrieben wird (S. 539 ff. vgl. S. 569 ff. u. 596 ff.). Auch hier wird (S. 605 ff.) der Geist Gottes als identisch mit Gott und die Personificirung des ersteren als Prosopopöie betrachtet. Ebenso urtheilt Wegsch. (pg. 334—339) über diese Lehre. Sie widerstreite den Gesetzen des Denkens, und entbehre, erst im vierten Jahrhundert entstanden, eines sichern biblischen Grundes. Wir müssen dieß Dogma auf die einfache biblische Lehre zurückführen: daß wir Gott als aller Menschen heiligsten Vater verehren, Jesum aber als Sohn Gottes oder Messias, d. i. als den von Gott mit den vorzüglichsten Gaben und Hülfsmitteln ausgerüsteten göttlichen Gesandten anerkennen, durch welchen die weltschöpferische göttliche Kraft im Erneuern der moralischen Welt sich vorzüglich offenbarte. Die göttliche Natur Jesu und die Persönlichkeit des h. Geistes werden von Wegsch. ganz in Henke's u. Eckermann's Weise erklärt. — Bei dieser Gelegenheit erwähnt Wegsch. (pg. 338) als obersten Grundsatz

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

der christl. Religion („formula, in qua totius religionis Christianae summa contineatur“): „Gott der Vater hat sich durch Jesum und den h. Geist den Menschen offenbart, auf daß sie, von der Knechtschaft der Sünde erlöst, heilig und glücklich würden.“ H. stellt als solchen Grundsatz auf (§. 22): strebe nach Gottähnlichkeit; Eckerm. (I. S. 713): es ist ein einiger, heiliger, allmächtiger u. s. w. Schöpfer, Erhalter und Regierer der ganzen Welt. — Es erscheint demnach hier ganz besonders der Rationalismus bei Wegsch. in seiner Versöhnung mit dem positiven Element, während bei H. u. Eckerm. noch der dem Naturalism inhärirende Gegensatz gegen alles Positive hervorblickt. — Die mosaische Erzählung von der Schöpfung wird von Keinem als eigentliche Geschichte genommen. Daß sie Manches enthält, was weder unter sich, noch mit der wahren Gottesidee, noch mit der Geschichte der Erde, soweit wir sie jetzt kennen, zusammenstimmt, und deßhalb die Frage nach der Zeit und Art der Weltentstehung nicht metaphysisch löst; daß sie in der Absicht dem heil. Buche der Juden vorgesetzt sei, um sie an den allmächtigen Schöpfer aller Dinge, sowie an die Heilighaltung des siebenten Tages zu erinnern: darin stimmen alle drei überein (H. §. 48 ff. E. III. S. 16 ff. Wegsch. pg. 345). Wegsch. nennt die Erzählung geradezu einen Mythus. Zweck der Weltschöpfung ist die Ertheilung des höchsten Gutes stufenweise an so viele Geschöpfe als möglich, so daß vorzüglich die Menschen der höchsten moralischen Vollkommenheit und Glückseligkeit (worin das höchste Gut bestehe) genießen sollten; und dieß sei die Verherrlichung Gottes von der die Bibel rede (Wegsch. pg. 350. ähnlich E. III. S. 26).

Die kirchliche Lehre vom Ebenbild Gottes wird von allen verworfen, weil sie der gesunden Vernunft, die sich eine anerschaffne Tugend nicht denken könne, wie auch der Schrift widerspricht. Weisheit und Heiligkeit müssen erstrebt werden, nur das Vermögen dazu wird mit dem Menschen geboren und ist nicht verloren. Die mosaische Erzählung ist (Henke) ein schönes Bild, (Eckerm.) Parabel, (Wegsch.) Mythus (cf. H. S. 114 ff. Eck. III. S. 45 ff. Wegsch. pg. 365 sq.).

Ähnliche Übereinstimmung in der Lehre von den Engeln.

Es wird nicht bezweifelt, daß vollkommnere geistige Wesen als die Menschen, von Gott geschaffen seien. Doch stehen wir jetzt noch in keiner Verbindung mit ihnen, und was in der Bibel von ihrer Wirksamkeit und Erscheinung auf Erden mythisch erzählt wird, ist menschliche Vorstellungsweise und nicht zu urgiren (Henke §. 49. E. III. S. 98 ff. Wegsch. pg. 371 sq.). Den Erzählungen von der Erscheinung eines Engels liegt wahrscheinlich unvorsätzliche Täuschung zum Grunde (E. S. 104 ff.).

Das Dogma vom Teufel und der Verführung der Menschen durch ihn wird in der h. Schr. nirgends als Glaubenslehre

vorgetragen, sondern nur gelegentlich erwähnt. Jesus accommodirte sich wahrscheinlich und gebrauchte symbolisch die gewöhnlichen satanischen Ausdrücke der Juden. Von den Jüngern ist wahrscheinlich, daß sie noch wirklich an die Existenz des Teufels und seines Reiches glaubten (Wegsch. pg. 383). Ganz dem entsprechend Henke (§. 93), welcher auch die Lehre vom Teufel entweder für Accommodation, oder für Irrthum der heiligen Schriftsteller erklärt wissen will. Dagegen statuirt Eckerm. (III. S. 120 ff.), der im Übrigen mit den andern übereinstimmt, keinen Irrthum der heil. Schriftsteller, sondern sagt: Jesus und die Apostel konnten diese chaldäisch-persische Vorstellung nicht ohne Nachtheil für die Moralität bestreiten; wollten sie jedoch nicht bestätigen, sondern accommodirten sich, und gebrauchten sie zum Symbol der Abscheulichkeit böser Vernunftwesen. — Daß es der Besserung ganz unfähige böse Geister gebe, wird von allen dreien, als mit der reinen Gottesidee streitend, verworfen. — E. verfährt noch am schonendsten mit diesem Dogma, H. u. W. verwerfen es, als Aberglauben und Schändlichkeit hervorbringend, gänzlich.

Die augustinische Lehre von der Erbsünde wird von allen dreien als vernunft- und schriftwidrig verworfen. H. §. 83 sq.: Sie kommt dem Manichäismus ziemlich nahe, und ist willkürlich, dunkel, zweideutig, schrift- und vernunftwidrig. Röm. 5. 12 wird von Paulus keine Glaubenslehre vorgetragen, sondern es soll durch die Vorstellung von der Allgemeinheit der Sünde nur die Größe des Verdienstes Christi anschaulich gemacht werden. Der Fall der Protoplasten steht in keinem ursachlichen Verhältniß zu dem ihrer Nachkommen; er ist nur die erste, in einer Reihe ähnlicher, aus gleichen Ursachen entsprungener Handlungen. Die mosaische Erzählung vom Sündenfall ist nur ein liebliches Bild von der göttlichen Fürsorge für die moralische Erziehung der Menschen, von der Gefahr der Sünde und ihren Wirkungen auf das Gemüth. — E. stimmt (III. S. 59—91) ganz damit überein. Das Wort: Erbsünde ist unbiblisch (S. 73); die Bibel lehrt gar nichts von einem gänzlichen angebornen Verderben des ganzen Menschengeschlechts (S. 80 ff.), und die mosaische Erzählung ist parabolische Dichtung, welche alle Übel als durch Ungehorsam gegen Gott verschuldet darstellt. — Ebenso W. pg. 406 sqq. Wenn auch jeder Mensch der Gefahr zu sündigen, ja auch der Sünde selbst unterworfen bleibt, so lange er auf dieser Erde wandelt, so folgt doch keineswegs daraus, daß er als Sünder geboren und nothwendig von seiner Natur selbst zum Sündigen geführt werde; auch ist seine Anlage zur Sünde (propensio ad peccandum) noch keineswegs ihm als Sünde anzurechnen, da der Mensch nur durch eigne Schuld ein Sünder wird. Die kirchliche Erbsündentheorie widerstreitet der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes. — Den Namen: Erbsünde verwirft auch er als unpassend und den Aberglauben fördernd,

und versteht darunter nur eine gewisse Schwäche des bessern Willens und Geneigtheit zum Sündigen, durch deren Bekämpfung der Mensch der wahren Tugend immer näher kommen soll und kann. Das Dogma von der Zurechnung der adamitischen Sünde wird von Paulus nur zur Beweisführung gebraucht (argumentandi causa disputationi suae subjecit), und muß deßhalb mit den Stellen in Übereinstimmung erklärt werden, wo Paulus sich über die sittlichen Anlagen des Menschen richtig und lehrend ausspricht. Die ganze mosaische Erzählung vom Ursprung der Sünde ist Mythus; die Strafen der Sünde sind subjectiv, indem dem Sünder jedes Ungemach als Strafe erscheint (pg. 428 sq.).

c) Von Christus.

Person Christi. Die meisten Formeln und Distinctionen der kirchlichen Lehre von der Person Christi verdanken ihren Ursprung nicht der Bibel, sondern ärgerlichen Streitigkeiten. Die einfache Lehre der Schrift über diesen Gegenstand ist nur: „Christus, Mensch wie wir, stehe, seiner Geistes- und Herzensvorzüge wegen, in wunderbarer und einziger Verbindung mit Gott, sei die gegenwärtige und sichtbare Gottheit.“ Hierdurch solle die Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre, wie die Nachahmung seines Beispiels empfohlen werden (H. §. 96 sq.). — Jesus war wahrer Mensch, ist aber stets in der innigsten Verbindung mit Gott zu denken. Er, durch welchen Gott sein Reich auf Erden gestiftet hat, führt Alle, die ihm glauben, zur Seligkeit (E. III. S. 367 ff.). — Und Wegscheider pg. 449 sq. Das göttliche Princip, welches in Jesu Leben und Wirken sich offenbarte, wird insofern mit Recht von Gott selbst hergeleitet, als ja jeder fromme Mensch alles Göttliche, oder Gottwohlgefällige in der Geschichte des menschlichen Geschlechts, singulari pietate von Gott herleitet. Die übernatürliche Geburt ist jedoch aus kritischen, exegetischen und historischen Gründen zu bezweifeln, und die Erzählung des N. T. hiervon als religiöser Mythus zu betrachten. Das Dogma von der göttlichen Natur Christi ist im moralischen Sinne zu verstehen, wonach es (symbolica quadam ratione) die sittliche Würde und Wahrheit seiner Lehre bildlich ausdrückt (pg. 464).

Die kirchliche Lehre vom doppelten Stande Christi wird ebenfalls auf folgende einfache Schriftlehre reducirt: daß Jesus bei seinem edlen Wirken verkannt, gehindert, verspottet und an's Kreuz geschlagen wurde, ist der Stand seiner Erniedrigung; daß ihm wegen seiner außerordentlichen Verdienste um das Menschengeschlecht nach seinem Tode das seligste Loos zu Theil wurde, verbunden mit der vollen Anerkennung und Vollendung seines Werks auf Erden: das ist unter dem Stand der Erhöhung zu verstehen (H. §. 98. W. §. 131. und E. III. S. 759). Eckerm. hebt noch besonders hervor: daß

Christus als König des Reiches Gottes, der durch ihn noch immer fortwirkt, anerkannt ist.

Das Dogma von der Höllenfahrt Christi ist (E. III. S. 752) keine Schriftlehre, widerstreitet (nach W. pg. 472) Luc. 23, 43., findet sich (H. §. 101) nur 1. Petr. 3, und ist aus jüdischen Zeitvorstellungen zu erklären (H. u. W. a. a. O.). —

Die Auferstehung Jesu wird von Keinem unsrer Dogmatiker geläugnet, nur wird derselben ihre Übernatürlichkeit abgestreift und auf die weise göttliche, durch Naturgesetze wirkende, Vorsehung zurückgeführt (E. III. S. 508 ff. W. pg. 472). Man muß sich vor der Behauptung hüten: daß mit der Gewißheit der Geschichte der Auferstehung Jesu auch der Glaube an Jesum stehe oder falle. Wesentlich ist hier nur die Überzeugung, daß, wie Jesus lebe, auch wir nach dem Tode leben und zur ewigen Seligkeit durch ihn gelangen sollen (E. a. a. O.). Henke'n merkt man hier den Zweifel am meisten an; er will nicht mit der Sprache heraus und genirt sich augenscheinlich, die ganze Auferstehungsgeschichte Jesu als — Accommodation zu erklären. Wenigstens sagt er (§. 105 ff.): sie war für Jesu Zweck sehr nützlich und ein Beweis der Messiaswürde, die er sich aus Accommodation beilegte.

Die Himmelfahrt Jesu ist, wie die Apotheose des Herkules, Romulus u. a. Heroen, Bild, Mythus (W. a. a. O. E. III. S. 515).

Das Erlösungs- oder Heilswerk Christi besteht (nach H. §. 106 ff. u. W. pg. 479 sqq. u. 505 sqq.) hauptsächlich darin: daß Jesus, mit bewundernswürdigen Gaben von Gott ausgerüstet, eine bessere, den Bedürfnissen der Menschen entsprechendere Lehre verkündete, ein sittlich erhabenes Beispiel den Menschen zur Nachahmung aufstellte und (W. pg. 479) dafür sorgte, daß sein Werk nach seinem Tode durch tüchtige Lehrer fortgeführt wurde. Eckermann's Ansicht (III. S. 543 ff.) kommt, obschon hier nicht so entschieden, doch im Ganzen auf dasselbe hinaus; denn wenn er auch Jesus Mittler aller Menschen nennt, so thut er dieß nicht im altkirchlichen, sondern im biblisch-vernünftigen Sinn. W. jedoch faßt (pg. 509) das Wort intercessor nur symbolisch als Bezeichnung der innigen Liebe Jesu zu den Seinen. —

Die stellvertretende Genugthuung im Sinne der Kirche wird gänzlich verworfen (H. S. 152 ff. E. III. S. 624 ff. W. §. 135 sqq.).

Der Tod Jesu war nöthig zur Gründung der christlichen Kirche; ohne ihn hätte auch die Auferstehung, die für Jesu Zweck so wichtig war, nicht geschehen können. Mit einem Sühnopfer ward er verglichen, um den Anstoß seines Todes bei den Juden wegzuräumen, und an dieß Bild einige heilsame Lehren zu knüpfen; er verdiente diesen Namen wegen der Unschuld Jesu, der Beruhigung, welche sein

Werk dem Sünder gab, und wegen der Aufopferung und des Gehorsams, die diesen Tod Gott ebenso angenehm machten, als levitische Opfer (H. §. 107 sq.). —

Auch E. nimmt die Vergleichung des Todes Jesu mit einem Sühnopfer als ein damals bekanntes rührendes Bild, das ihn als gewissteste Versicherung der vergebenden Liebe Gottes, und als Ermunterung, allem Bösen zu entsagen, betrachten lehre (E. III. S. 578 u. 590 ff.).

W. führt (pg. 506 sq.) die Versöhnungslehre darauf zurück: daß durch die Lehre, deren Wahrheit Christus mit seinem Blut besiegelt habe, allen Menschen, welche nach Kräften dieselbe befolgen, der wahre Werth gezeigt werde, auf dem sie, mit Verschmähung aller Opfer und äußerlichen Mittel, Gott zu versöhnen, Gottes Wohlgefallen erlangen könnten. Doch gestattet er, der schwächern Gemüther wegen, den Tod Jesu auch symbolisch zu betrachten, entweder als Bezeichnung der Aufhebung aller Opfer und der Bestätigung der Versöhnung Gottes mit jedem sich bessernden Sünder; oder als Symbol der Heiligung des neuen Bundes der Menschheit mit Gott, durch sein Blut; oder als Bezeichnung der Liebe Gottes und Christi zu den Menschen. Indeß warnt er (pg. 507) ernstlich vor der Verbreitung des Wahnes, als ob Christi Blut eine sündenvergebende Kraft habe.

Christus ist König im moralischen Sinn, oder König der Geister. Als Gründer der christlichen Kirche verdient er unsre vollste Verehrung; die aus jüdischen Vorstellungen hervorgegangne Idee, daß Christus gewissermaßen als göttlicher Vikar die Herrschaft über das Weltall mit Gott inne habe: und z. B. die Schicksale der Völker leite, wird als schädlich verworfen (W. pg. 510 sq. H. §. 113. E. III. S. 667 u. 747).

d) Die Beschlüsse Gottes zur Seligmachung der Menschen.

Prädestination im kirchlichen Sinn, so wie jede übernatürliche Gnadenwirkung Gottes wird, als der reinen Idee Gottes und der Bestimmung des Menschen zu freier Tugend widerstreitend, zurückgewiesen. Gott, der alle Menschen mit gleicher Liebe umfaßt, hat demnach nicht bloß die zur ewigen Seligkeit bestimmt, denen die Wohlthat der christlichen Religion zu Theil ward, sondern auch die rechtschaffnen Heiden. Überhaupt läßt sich der Begriff einer Vorherbestimmung, als anthropopathisch, auf Gott gar nicht anwenden. Gott berücksichtigt die jedem Menschen gegebenen Gelegenheiten zur Erlangung einer höheren oder niederen Stufe der sittlichen Vollkommenheit, und wird Denen, welche hier weniger Gelegenheit dazu hatten, im künftigen Leben dieselben gewähren (W. pg. 521 sq. vgl. H. §. 123 sq. u. E. IV. S. 432 ff. S. 482).

Der Mensch hat alle ihm verliehenen Fähigkeiten und Gelegen-

heiten zur Tugend auf Gottes Gnade zurückzuführen, und der göttlichen Vorsehung deßhalb zu danken, aber Naturgesetze und sittliche Freiheit des Menschen müssen ganz unverletzt bleiben (W. pg. 535. H. a. a. O. E. IV. S. 426).

Zur Rechtfertigung ist allein der wahre Glaube erforderlich, d. h. gänzliche Hingebung des Gemüthes an die christliche Lehre (H. §. 118) oder: die Christi Beispiel nachstrebende und in allen Gedanken und Thaten auf Gott gerichtete Gesinnung (W. pg. 542). Nur als Ausdruck dieser Gesinnung sind gute Werke zur Seligkeit nöthig; im levitischen oder päpstlichen Sinne aber nicht (H. §. 123. E. IV. S. 240 ff. W. pg. 542 sq.). Unser Gewissen nur gibt uns Antwort auf die Frage: ob wir gerechtfertigt sind vor Gott oder nicht (W. a. a. O.). — Paulus selbst führt den Rechtfertigungsspruch Gottes im Grunde auf den Ausspruch des Gewissens zurück, und indem er die Rechtfertigung nur von dem Glauben abhängig macht, deutet er auf die Lehre, als die Quelle derselben hin. Und durch diese, welche Gottes Willen richtig erkennen lehrt und uns zur Besserung leitet, entsteht in der That die Beruhigung des Herzens (H. §. 122).

e) Von den Gnadenmitteln.

Die Meinung von einem inneren oder unmittelbaren Worte Gottes ist zurückzuweisen (Eckerm. IV. S. 458 ff. H. S. 222 f. W. pg. 564).

Die Erleuchtung, welche das durch Christus verkündigte Wort Gottes gewährt, ist natürlich und mittelbar. Sie zu erlangen, ist ein fleißiger, doch vorsichtiger Gebrauch der h. Schrift nothwendig; wir müssen uns hüten Alles ohne Auswahl in derselben als göttliches Wort zu betrachten (E. u. W. a. a. O.).

Den Sacramenten kommt keine übernatürliche Kraft zu; sie sind sehr passende Symbole zum Ausdruck religiöser Ideen, zur Nährung der Frömmigkeit und zum Bekenntniß der christlichen Religion dienend. Von der Taufe läßt sich nicht bestimmt nachweisen, daß sie nach Christi Absicht für alle Zeiten beizubehalten sei (H. §. 130. E. IV. S. 286. W. pg. 584); sie ist jedoch das treffendste Symbol zur Bezeichnung der Einweihung in Christi Geist und Bekehrung zum Guten, und deßhalb beizubehalten. Es kommt derselben aber nur eine moralische Wirkung zu; die innerlichen Früchte derselben hängen allein von der Gemüthsverfassung des Täuflings ab (W. a. a. O. H. §. 132. E. S. 292 ff.). An Abwaschung der Erbsünde, Ertheilung des Glaubens durch die Taufe ist nicht zu denken (H. §. 132. E. IV. S. 321). — Wenn den Täuflingen in der h. Schrift die Wohlthaten, die nur dem Glauben zukommen, zugesprochen werden, so ist dort durch Metonymie die Taufe für den Glauben

gesetzt, welcher durch die Taufe bekannt, belebt und gekräftigt werden soll (E. S. 282 ff. W. pg. 583). —

Die Kindertaufe ist beizubehalten, da sie nur von höchst wohlthätigen Folgen für das Kind sein kann (H. a. a. O. E. S. 323 ff. W. pg. 585 f.). —

Die Lehre vom Abendmahl fassen unsre drei Dogmatiker in einem Sinne auf, der etwa die Mitte hält zwischen Luther's und Zwingli's Ansicht. Die Einsetzungsworte deuten auf einen Genuß des Geistes und der Lehre Jesu hin; es werde seinem Leibe und Blute bald ergehen, wie dem gebrochnen Brode und dem ausgegossenen Weine; er werde gewissermaßen als Sühnopfer fallen, die segensreiche Gemeinschaft aber mit den Seinen solle fortbestehen durch den Genuß seiner Lehre, seines Beispiels und seiner Wohlthaten, und dieser Genuß auch künftig wiederholt werden (H. §. 135). — Man kann, der Bibel und dem Geiste der Kirchenlehre gemäß, das Abendmahl erklären: als eine Religionsmahlzeit, in der die Christen den Tod Jesu als Quelle ihres Heils, als Grund ihrer Zuversicht zu Gottes Gnade anerkennen, und sich zu wahrem Glauben und Nachahmung seines Beispiels erwecken (E. IV. S. 354). — Brod und Wein im Abendmahl sind nicht leere Zeichen, sondern wirksame, nährende Symbole (symbola exhibitiva), welche in moralischem Sinne den ganzen Christus den Genießenden vergegenwärtigen, und letzteren die Verbindlichkeit auferlegen, ihm treu nachzufolgen in dem Streben nach der Tugend und selbst den Tod für dieselbe nicht zu scheuen (W. pg. 613). Da die h. Schrift indeß nur kurz und etwas dunkel vom Abendmahl spricht, so darf man Keinem seine, von dem gewöhnlichen Verständnisse abweichende, Meinung zum Vorwurfe machen, wofern nur des Abendmahls moralische Tendenz nicht vernachlässigt wird (W. a. a. O.). W. spricht sich noch pg. 614 sqq. sehr günstig für die zeitgemäße Union der lutherischen und reformirten K. aus. —

f) Von den letzten Dingen.

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mit fortdauerndem Selbstbewußtsein ist wesentlich nöthig zur wahren Religionslehre, und innig verknüpft mit dem Glauben an Gott. Unsre Seele wird nach dem Abstreifen dieses Leibes mit einem neuen, vollkommneren Körper (novo qualicunque organo) verbunden werden, und zwar, da ein Mittelzustand nicht anzunehmen, wahrscheinlich gleich nach dem Tode (W. pg. 657. 671 sq. E. III. S. 668 ff. H. pg. 190 sqq.). — Was die Bibel von einer sichtbaren Wiederkunft Christi, der Auferweckung der Todten, dem jüngsten Gericht und dem Weltende sagt, ist als Accommodation an die sinnlichen und ungebildeteren Vorstellungen des damaligen Zeitalters, oder als Bild und Symbol zu verstehen (H. §. 114. W. pg. 676. 687 sqq.). — Gericht, Trennung

der Bösen von den Guten, finsteres Gefängniß, Flammen sind Bilder der künftigen natürlichen Sündenstrafen (H. §. 91). —

An eine Auferstehung des Fleisches ist nicht zu denken; was die Schrift hiervon hat, sind Vorstellungen der Apostel, und dient zur bildlichen Darstellung der Wiederbelebung nach dem Tode (W. 675 f.). — Der Ausdruck: Auferweckung, Auferstehung, ist jüdisch-bildlich. Paulus behauptet 1. Cor. 15 nicht die Identität, sondern die Verschiedenheit des neuen Leibes (E. S. 668 ff.). —

Die Vorstellung von einer Wiederkunft Christi zum Gericht ist hervorgegangen aus einer prophetischen und tropischen Redeweise des A. T., indem Jesus diese, den Juden verständliche und gebräuchliche, Erwartung vom Messias selbst gebraucht, drückt er bildlich den einstigen Sieg des Christenthums und die einstigen Strafen der Bösen aus; die Ap. nahmen jedoch jenes Bild wörtlich, und dieß ist oft geschehen zum größten Nachtheil der Tugend und Religion (W. pg. 687). — Dagegen E. S. 700 ff.: es ist ungerecht gegen Jesum und die Ap. zu behaupten, daß sie seine nahe bevorstehende, sichtbare Wiederkunft erwarteten. Jesus verstand unter seiner Wiederkunft die Ausbreitung seiner Lehre.

Die Vorstellung von einem jüngsten Gericht, vom Tage Christi u. s. w. soll die Christen nur daran erinnern, daß sie dort ärndten werden, was sie hier säeten, daß vom Glauben oder Nichtglauben an Jesum ihre Seligkeit oder Unseligkeit in jenem Leben abhänge (E. III. S. 694—722). — Es ist kein Grund vorhanden, warum wir den einfacheren biblischen Lehrtypus verlassen und mit dem bildlich-jüdischen noch einen bestimmten Gerichtstag in jenem Leben annehmen sollten, da doch gleich beim Tode eines jeden Schicksal entschieden wird (W. pg. 686 sq.). —

Ein Ende der Welt im gewöhnlichen kirchlichen Sinn lehrt Jesus nirgends; er löst diesen Begriff vielmehr stillschweigends (Matth. 24. 4 ff.) in den des Endes des jüdischen Staates auf. Haben die Ap. nicht bildlich von einem Weltende geredet, was nicht gewiß ist, so haben sie geirrt (E. S. 722 ff.). — Daß eine Verwandlung unsrer Erde einst statt finden werde, läßt sich aus der Geschichte derselben und der Betrachtung ihrer Natur wohl erwarten (W. pg. 688).—

Über die Ewigkeit der Höllenstrafen stimmen alle drei in Folgendem überein: ein lasterhaft durchlebtes Erdenleben ist ein ewig unwiederbringlicher Verlust an Vollkommenheit und Seligkeit für den unsterblichen Geist, und die Erinnerung an begangne Sünden wird das Bewußtsein beständig strafend begleiten. Insofern läßt sich also wohl von ewiger Strafe reden. Aber der Gedanke, daß Gott freie Vernunftwesen geschaffen habe, die in Ewigkeit sich nicht bessern würden, verträgt sich nicht mit Gottes Weisheit, Barmherzigkeit und Heiligkeit. Doch lehrten Jesus und die Ap. nichts hiervon,

da sie es nicht für weise hielten, dem Lasterhaften von künftiger Besserung und Seligkeit zu reden (H. §. 91 sq. E. III. S. 729 ff. W. pg. 690 sq.). —

Verhältniß des Supranaturalismus und Rationalismus zur Gegenwart.

Um über das Verhältniß beider einseitigen Richtungen zu der, beiden gleich nahe und gleich fern stehenden, speculativen Dogmatik der Gegenwart uns eine klare und getreue Vorstellung zu verschaffen, und damit zugleich das Verständniß von dem dogmatischen Standpunkt der letztern vorzubereiten und zu erleichtern, wird es genügen die Urtheile zweier der besonnensten Denker neuster Zeit über Rationalismus und Supranaturalismus folgen zu lassen. Und zwar hören wir zuerst eine Stimme aus der, ganz neuerdings wieder zu großem äußeren Ansehn gelangten, schelling'schen Schule, und dann eine solche aus der hegel'schen Schule, welche bei allen ungünstigen äußeren Umständen, doch noch ihr Primat im Reiche der Wissenschaft nicht aufgiebt.

a) Kritik über Supranaturalism und Rationalism von Seiten der schelling'schen Schule [1]).

Der Supranat., indem er annimmt, die menschliche Seele sei schlechthin unfähig, göttliche Gedanken zu erzeugen und Gott zu erkennen, setzt das menschliche Gemüth als bloße Empfänglichkeit [2]) für die von außenher kommende übernatürliche Einwirkung Gottes, welche es, obschon als seinem Wesen ganz fremde Gedanken, dennoch aufnehmen könne. Aber dieß ist falsch, weil 1) kein Gedanke des Menschen Eigenthum werden kann, wofern er nicht, es sei durch natürliche oder göttliche Kräfte seiner eignen Natur, erzeugt wird. Worte können dem Menschen wohl von außen gegeben werden, aber

1) Wir wählen hier zum Repräsentanten derselben B. H. Blasche, in s. Schr.: Das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt. Lpz. 1827. S. 317—330; vgl. s. Philosophie der Offenbarung S. 77.

2) Schon Schelling weist die Unmöglichkeit einer solchen Offenbarung nach: Das Wesen des menschlichen Geistes besteht in Activität; folglich ist jeder Begriff falsch, der im menschlichen Geiste eine absolute Passivität voraussetzt. Nun aber läßt eine Offenbarung (im kirchl.-supranat. Sinne), d. h. eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist, dem letztern nichts als absolute Passivität übrig; denn das höchste Wesen ist absolut activ, das nothwendige Correlat aber der absoluten Activität ist absolute Passivität. Vgl. Schelling, über Offenbarung und Volksunterricht, in Fichte's und Niethammer's philosoph. Journal, VIII. 2. S. 151.

den Sinn, das Verständniß der Worte, muß er selbst in sich erzeugen. 2) Jene Ansicht ist der größte Verstoß gegen das Gesetz, nach welchem nur Gleiches von Gleichem erkannt wird. 3) Was absolut eins ist, kann wohl relativ getrennt erscheinen, unmöglich aber relativ vereinigt werden, was absolut getrennt wäre. Das Wahre in der Ansicht der Supranat. liegt darin, daß der Mensch von Natur ganz unvermögend ist, sich allein durch sich selbst zu erziehen und das Göttliche in sich zu entwickeln. Auch gilt eine Inspiration und göttliche Gnade, sie wirken aber organisch durch Erziehung (im weitesten und allgemeinsten Sinne).

Die Rationalisten dagegen wollen der menschlichen Natur das Vermögen, Göttliches zu erkennen, der Vernunft das Recht, zwischen dem bloß Menschlichen (Natürlichen) und Göttlichen selbstthätig zu unterscheiden, darüber zu urtheilen, vindiciren. Da sie aber ebenfalls den Menschen als absolut geschieden von Gott, die menschliche Natur und das Wesen Gottes als in unendlicher Entgegensetzung begriffen betrachten, so bleibt dem Menschen — da das Unendliche und Ewige dem Wesen Gottes angehört — wieder nichts als Endlichkeit. Und so begreift man nicht, wie unter solchen Umständen der Mensch zur Erkenntniß Gottes und göttlicher Ideen kommen soll, da die Rat., wenn sie consequent sein wollen, das Erkenntnißvermögen des Göttlichen ebenfalls, wie den ganzen Menschen, als ein bloß Endliches setzen müssen, nämlich als das Göttliche im Menschen, in absoluter Trennung von Gott, was offenbar ein Widerspruch ist, in welchen sie die Consequenz ihrer Ansicht unvermeidlich verwickeln muß. Man nehme dazu noch die Vielsinnigkeit des Wortes „Vernunft" unter ihnen, indem sich selten einer bestimmt über die Bedeutung desselben erklärt; weil die meisten nur dunkle oder verworrene Begriffe davon haben, so erblickt man deutlich genug die Ursachen, warum der bisherige Streit zwischen Rationalism und Supranaturalism erfolglos war und bleiben wird, so lange er aus denselben Standpunkten fortgeführt wird. Und eben so klar ist das fruchtlose Bemühen derjenigen Rationalisten, welche eine Vermittlung zwischen beiden Parteien dadurch bewirken zu können glauben, daß sie zeigen, wie zwischen Vernunft und Offenbarung kein Gegensatz sei; sie täuschen sich aber, weil sie übersehen, daß dem Supranat. die übernatürliche Offenbarung, an die er glaubt, als etwas unendlich Höheres erscheinen muß, als die vom Rationalisten selbst als ein bloß endliches Vermögen geachtete Vernunft, und daß es mithin jenem als eine Herabwürdigung der göttlichen Offenbarung vorkommt, wenn man sie dem Urtheil der endlichen Menschenvernunft unterwerfen will. Diese Ansicht zu widerlegen sind nun die Rationalisten unsrer Zeit allerdings unvermögend, weil sie, vermöge ihrer Ansicht der Vernunft, außer Stande sind, die Göttlichkeit der letztern in's Licht zu stellen.

Die echten Supranat., die das Göttliche als Geheimniß behandeln, haben wenigstens den Vorzug, in religiöser Hinsicht höher zu stehen, als ihre Gegner, denn sie erfreuen sich der Erfahrung von der Herrlichkeit des religiösen Lebens in ihrem Gemüthe, wenn sie auch in wissenschaftlicher Hinsicht darin irren, daß sie das Göttliche von außen her zum Menschen kommen lassen. Dagegen bekennen die Rat. selbst, daß alle Erkenntniß von Gott, deren der Mensch fähig sei, eigentlich doch nur Anthropomorphismus sein könne, d. h. nur subjective Wahrheit habe. Das Subjective aber ist nur eine Bedingung der Wahrheit, das Objective die andere, die Wahrheit selbst aber liegt in der Einheit und Übereinstimmung beider. Gott selbst, die absolute Wahrheit, ist aber weder Subjectives noch Objectives, sondern die ewige Einheit, der absolute Grund beider. Als solcher ist er das Wesen der Vernunft oder selbst die absolute Vernunft, und diese kann sich nur in der (gesunden) Vernunft des Menschen offenbaren.

Der wahre wissenschaftliche Rationalism ist zugleich auch der rechte wissenschaftliche Supranaturalism, und gesichert gegen alle obigen Verlegenheiten. Für ihn bedarf es keiner Brücke vom Unendlichen zum Endlichen, vom Göttlichen zum Menschlichen, weil es für ihn keine Kluft zwischen beiden gibt und folglich kein Übergang nöthig ist. Er sieht für den Menschen die Morgenröthe eines höhern, gottbefreundeten Lebens nicht aus einem fremden Himmel herüberdämmern, sondern aus dem innersten, gottverwandten Heiligthum (der Idee) des Menschen aufgehen, wenn durch Berührung und Wechselbeziehung mit göttlich Gebildeten seines Geschlechts, die Finsterniß zerstreut und die innern Feinde zum Weichen gebracht werden. Er erkennt in der sich ewig neugebärenden Natur und deren ewigen Gesetzen die unvergängliche Grundlage der Offenbarungen Gottes, in der Weltgeschichte aber deren eigentliche Sphäre, in welcher in der Finsterniß das Licht aus göttlichen Organen in Menschengestalt leuchtet und wärmt. Er sieht das Christenthum schon in den frühesten Zeiten dämmern, in Christo aber dessen Sonne aufgehen, welche die lange Dämmerung endlich zum vollen Tage entfaltet. Dieser Rationalism stimmt auch mit dem Geist der Bibel überein, wo die Meinung von einer unendlichen Kluft zwischen Gott und dem Menschen keineswegs begünstigt, sondern, namentlich in den Briefen Pauli, von absoluter Verwandtschaft, von Gleichheit des Geschlechts, mithin von übersinnlicher Einheit beider gesprochen wird, so wie davon, daß die Entfernung von Gott eine bloß subjective, nämlich des Menschen eigne That und Schuld sei. Endlich widerspricht auch der falsche National. dem Glauben an Unsterblichkeit. Man denkt sich letztere als eine unendliche persönliche Fortdauer und Entwicklung des Menschen in's Unendliche. Wie ist aber das denkbar ohne Unendlichkeit der Anlage, da alle Entwicklung Entfaltung der Anlage ist? Nur durch Überzeugung

von der übersinnlichen Einheit beider Naturen, der göttlichen u. menschlichen, können wir der Unsterblichkeit sicher sein. Dagegen führt die Meinung, daß die ganze menschliche Natur aus Endlichem construirt sei, vermöge der logischen Consequenz, unvermeidlich zum Sadducäismus.

b) Gericht der neusten (Daub-hegel'schen) speculativen Dogmatik über Supernat. u. Rationalismus.

Hören wir die Kritik der auf Grundsätzen der hegel'schen Philosophie ruhenden Dogmatik, welche in der großartigsten und unerbittlich-strengsten Weise in der gehaltvollen Schrift des seligen Daub: „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit od. die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens u. seiner Artikel 1833." „Dem Buche mit 7 Siegeln"[1]), an Sup. u. Rat. vollzogen worden, so ergibt sich als Hauptresultat etwa Folgendes: Der Supernat. macht sich zum Knechte des ihm als übernatürliche Offenbarung von außen Gegebenen, ohne deren Übernatürlichkeit beweisen, noch die Wahrheit des von ihm Geglaubten vor seinem Gegner, wie vor sich selbst, darthun zu können. Der Rationalism dagegen, der nicht nur allen positiven Gehalt der ewigen Religion, sondern auch sich selbst zum Sclaven seiner selbst als des Denkenden macht, täuscht sich durch den Wahn: in solcher Abhängigkeit von seinem Denken — die Unabhängigkeit selbst gefunden zu haben. Beide sind voll Selbstsucht, welche im Sup. von Außen nach Innen geht und als Selbstbetrug, im Rat., wo sie von Innen nach Außen geht, als Selbstbelügung erscheint. Beim Erklären der Bibel fragt der Sup.: „wie hat der bibl. Schriftsteller sich selbst verstanden? wie also müssen seine Worte von uns verstanden, u. was muß, wenn auch in Ansehung seines Gegenstandes unerforschlich, somit unbegreiflich, als wohl verstanden, geglaubt werden?" Der Rat. dagegen: „Hat er sich selbst überall recht verstanden? Lehrte er stets ohne eigene Vorurtheile, hatten die fremden keinen Einfluß auf seine Lehre? Und ist durch diese mit Vorurtheilen behaftete Lehre, und durch die Irrthümer u. Leidenschaften ihrer Erklärer nicht der Kirchenglaube bestimmt worden? Bedarf er nicht, zur Wiederherstellung der ächten Sitten- u. Gotteslehre, in der Gegenwart, besonders aber für die Zukunft, einer durchgreifenden Läuternng u. Reinigung? Während der letztere eine sowohl (den relig. Stoff) determinirende als (durch sein subjectives Denken) determinirte Macht ist, offenbart sich auf mancherlei Weise der Sup. als Schwäche, sobald er mit dem Rat.

1) Wie es von Strauß mit Recht genannt wird; weßhalb auch zu besserm Verständniß Vieler, in folg. Darstellung Daub's hieroglyphische Sprache öfters mit einer leichtverständlichern vertauscht worden ist.

in Conflict kommt. Greift nämlich letzterer seine mysteriösen Glaubenslehren an, so nimmt er entweder seine Zuflucht zum Geschichtlichen, u. zieht daraus bald Zeugnisse ökumenischer Synoden, Bekenntnisse ganzer Kirchen, bald Bibelstellen hervor, die er auslegt, muß aber doch dabei, so groß auch seine Pietät sei, zugeben, daß Zeugnisse u. Bekenntnisse keine Beweise sind, u. daß die Auslegung des bibl. Worts, doch als von dem wahrgenommenen Wort abhängig, eine höchstens nur historische, aber keine Gewißheit zu gewähren vermöge. Oder er nimmt die Flügel der Vorstellung und sagt, über die Erfahrung, ja selbst über die Vernunft hinausfliehend: „Der Glaube ist höher als alle Vernunft, u. die Erkenntniß in ihm ist eine nicht nur supernaturalistische, sondern auch superrationelle.“ Daß dieses Jenseits der Vernunft u. Erfahrung ein gedachtes überhaupt und ein von ihm gedachtes sei, wird von ihm nicht beachtet; denn sonst würde er alsbald dessen Diesseitigkeit anerkennen müssen, d. h. anerkennen müssen, daß das Übervernünftige, da er von ihm spricht, vom Denken, welches doch wohl an sich ein vernünftiges Thun ist, gefaßt u. umfaßt sei.

Der Rat. aber vermag weder, jenem in das Reich des Übervernünftigen zu folgen, noch dessen Diesseitigkeit, und mit ihr die Nichtigkeit eines Wirklichen, das übervernünftig sei, einzusehen, da ihm ja selbst die Nichtigkeit seines Vernünftigen, welches ein Überwirkliches, d. h. ein bloßes Seynsollen ist, verborgen bleibt.

Aus jenem Reich des Übervernünftigen nun, wo der Supernat. vor seinem Gegner, wie in der dicksten Finsterniß, vollkommen sicher ist, greift er nun selbst dessen Abstracta eines nicht dreieinigen, sondern bloß einigen Gottes od. höchsten Wesens, einer allgemeinen Vernunftreligion, an welcher, mit Ausnahme der abstracten Gedanken des Ewigen, Heiligen, rein Menschlichen u. dergleichen, das Bestimmte u. Wirkliche, z. B. die h. Taufe, das h. Abendmahl, ein Statutarisches, also Zufälliges sei u. s. w., ganz bequem u. mit dem Vortheil an, beim Mißlingen seiner Angriffe die Vernunft, weil sie über ihre Abstractionen, oder, wie er auch wohl sagt, über ihre kahle Speculation, oder über sich selbst nicht hinaus wolle, des Hochmuths, Selbstdünkels u. dgl. zu beschuldigen. Da aber der Gegner diesen Vorwürfen mit noch stärkeren begegnet, ist d. Sup. genöthigt, aus seinem superrationellen Schlupfwinkel hervorzukommen, um sich wenigstens gegen den Vorwurf der Unvernunft u. Absurdität zu vertheidigen. Hierbei soll aber die göttliche Auctorität des Bibelworts das Beste thun, u. da hierzu ein Beweis dieser göttlichen Auctorität erforderlich ist, so muß er eben geführt werden. Dieß aber ist dem Sup. unmöglich; denn das Übervernünftige, als das Höhere, muß es verschmähen sich durch ein Vernünftiges (Niederes) bedingen und beweisen zu lassen; aus dem übervernünftigen Inhalte aber kann doch der

Beweis, daß er übervernünftig sei, nicht geführt werden ohne eine schmählige Petition des Princips. Da offenbart sich denn des Sup. Schwäche, indem er den Gegner für einen Ungläubigen erklärt, u. ihm vorhält, in Glaubenssachen dürfe man auf keine Beweise von apodiktischer Gewißheit, wie bei mathemat. Demonstrationen Anspruch machen. Damit sinkt aber alles Beweisen zur Petition und Anmuthung herab, daß man sich den Glauben wolle gefallen lassen, und der Glaube wird als etwas Zufälliges vom Gegner mit Recht abgewiesen.

Da verstockt sich denn der Sup. entweder in sich selber, und erklärt: es sei unmöglich einen Mohren weiß zu waschen, d. h. er verzichtet darauf ihn mit vernünftigen Gründen von seinem Irrthum zu überzeugen, und räth ihm, aus der Kirche, von der er durch Aufgeben ihres Glaubens sich losgerissen, zu scheiden; oder er geräth immer mehr in die Schwebe zwischen sich selbst und dem Inhalt u. Gegenstand seines Glaubens und sucht den ihm unbequemen Vorwurf der Unvernunft, des Aberglaubens, dadurch abzuwenden, daß er nicht mehr, oder doch fast zaghaft vom dreieinigen Gott spricht, sondern dafür bloß von Vater, Sohn u. Geist, vorgebend, daß jener Ausdruck unbiblisch sei; eben deßhalb enthält er sich der Worte: Gottmensch, Abfall der Welt von Gott u. a. und sucht seinen Glauben zu begründen durch biblische Kritik und Exegese; ja er kommt dem Rat. noch näher, indem er, wie dieser, Gebrauch von Gründen, Ursachen, Möglichem, Unmöglichem, dem gesunden Menschenverstand, der allgemeinen Vernunft u. dgl. macht. In diesem Streben aber nach Haltung und Begründung offenbart sich deutlichst: daß eben der Sup. noch ohne Haltung und Begründung ist, und auf diesem Wege fortschreitend unterliegt er endlich seinem Schicksal „aus dem Offenbarungsglauben zum Vernunftglauben zu werden" [1]). — Der

1) Vgl. hiermit, was der neuste Dogmatiker, Dav. Friedr. Strauß (Glaubensl. I. S. 353 ff.), über den Supranaturalismus sagt: Im orthodoxen System ist „aller geistige Gehalt auf der objectiven Seite; die subjective ist leer, oder mit falschem, sinnlichem Inhalt erfüllt, sie hat die geistige Erfüllung und Bestimmung von der ersteren zu erhalten, welche sich hiermit als Offenbarung verhält. Dem außer ihr stehenden Subjecte muß sich die Offenbarung auch durch äußere, objective Zeichen als solche zu erkennen geben. ... Doch dieser ganze Apparat, um uns die Offenbarung gewiß und zugänglich zu machen, liegt immer noch auf der objectiven Seite: es fehlt noch das Wichtigste: die Vermittlung mit dem Subjecte. Dieses eignet sich die Offenbarung an durch die Schriftauslegung; aber woran will es erkennen, daß die angebliche Offenbarung wirklich eine göttliche ist? An den Wundern und Weissagungen, von denen ihre Bekanntmachung begleitet war. Wohl; aber woraus diese als wirkliche Wunder und Weissagungen? Aus dem Zeugniß der Schrift. Woran aber das Zeugniß der Schrift als wahr? Daran, daß es ein von dem untrüglichen Gott eingegebenes ist. Und die göttliche Eingebung der

Rationalism verräth nun zwar auch seine Schwäche im Verhältniß zur Kirche durch sein Accommodationswesen, sein Ermahnen zur Vorsicht, wird aber eben um seiner Accommodation willen, von der Kirche, deren Glauben er ja nicht öffentlich verletzt und anfeindet, geduldet; und wenn von dem Sup. nicht zu befürchten ist, daß er die Kirche in Abhängigkeit von seiner Subjectivität bringe, so ist von Seiten des Rat. die Gefahr desto größer, daß er mit seiner Art und Kunst in der Kirche zu dem Ansehn gelange, kraft dessen ihm allein die Entscheidung über das, was ächt biblisches Christenthum sei, und was nicht, zuerkannt werde. Denn er überstrahlt alle seine Gegner durch den dreifachen Glanz der Vernunft, die er für sich hat, des lebendigen Interesse das er an der Wahrheit nimmt, und der vernünftigen Würdigung die er dem biblischen Kanon widerfahren läßt, wodurch es eben den Schein gewinnt, als sei die Abhängigkeit von ihm, wie im Staate die vom Gesetz, die Unabhängigkeit selbst. Der, mit diesem Schein sich selbst belügende Rat. findet jedoch einen unüberwindlichen Widerstand an der Wissenschaft, welche den christlichen Glauben in der Auctorität, die er durch die Wahrheit hat, mithin die Wahrheit selbst u. nicht bloß die bibl. Lehre von ihr, zu begreifen strebt [1]).

Schrift, woran? An dem innern Zeugniß des heil. Geistes, der, wenn wir die Schrift lesen, sein eigenes Werk in ihr wieder erkennt. Gut; aber daß dieses Zeugniß in uns wirklich vom heil. Geist, und nicht von unserem eigenen, oder gar einem bösen und täuschenden außer uns herrühre, was soll uns hievon überzeugen? —

Hier reißt der Faden des orthodoxen Systemes ab; an die Stelle des göttlichen Zeugnisses für die Offenbarung treten menschliche Beweise: Schlüsse aus der Ächtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften auf die Wahrheit dessen, was sie von den Offenbarungen Gottes erzählen; aus dem gotteswürdigen Inhalte der Schrift auf ihren göttlichen Ursprung. Allein gegen diese menschlichen Beweise thun sich ebensoviele menschliche Zweifel auf: die Ächtheit und Glaubwürdigkeit jener Schriften wird angefochten; die Möglichkeit, wo nicht von absichtlicher, doch von Selbsttäuschung, von Verdunkelung der geschichtlichen Wahrheit durch sagenhafte Berichte und mythische Bildungen, drängt sich unwiderstehlich ein; die Schrift erscheint als ein Aggregat sehr ungleichartiger und im Werthe äußerst verschiedener Schriften; zu der angeblichen Erfüllung will sich oft keine Weissagung, zu der Weissagung keine Erfüllung, oder diese in verkehrter Zeitordnung vor jener, finden; die Wunder lösen sich vor der mythischen Erklärung auf, und was diese übrig läßt, sinkt zum natürlichen Geschehen herunter; in der Offenbarung erkennt der Mensch die eigenen Gesetze — wo nicht durchaus seiner Vernunft, doch seines Gefühls und seiner Einbildungskraft, wieder; er reicht dem doppelgängerischen Ebenbilde die Hand: und es verschwindet, indem es in ihn selbst zurückgeht."

1) Daub a. a. O. S. 300 ff.

Übergang zur dritten Classe.

Versuche, durch classische, mit der gesunden Vernunft sich vertragende, Bibelauslegung eine Vermittlung zwischen Rationalismus und Supranaturalismus zu Stande zu bringen; repräs. durch:

Bretschneider und Schott.

Obschon gebildet durch Kant's Philosophie und ihr befreundet, doch in vollkommner Unabhängigkeit von derselben, hat mit ausgezeichneter Gelehrsamkeit C. G. Bretschneider sein bekanntes dogmatisches Handbuch [1]) geschrieben, welches eine Versöhnung zwischen dem Lehrbegriff der protest. Kirche und den Resultaten der neueren Fortschritte in der Theologie und aller auf sie Einfluß habenden Wissenschaften bezweckte. In den früheren Ausgaben wurde die Vermittlung versucht von einem milden supernatur. Standpunkte aus, in der neusten, mit größerem Erfolge, von dem eines gemäßigten Rationalismus. Ausgezeichneter Fleiß, gründliche exeget. u. dogmengeschichtliche Forschungen, besonders aber die große Klarheit und instructive Einrichtung zur Kenntniß des kirchl. u. bibl. Lehrbegriffs, welche in der ganzen Darstellung herrschen, haben dieß Buch zu einem Liebling der studirenden Jugend, wie der praktischen Geistlichen gemacht, und zu einem Rathgeber auch für solche, welche, ohne große Anstrengung ihres Geistes, doch ein klares, ruhiges Urtheil über die Bestrebungen der neusten spec. dogmat. Schulen suchen.

Der Vf. gesteht die Möglichkeit, jedoch nicht die unbedingte Nothwendigkeit einer superrationalen Offenbarung zu; nur dürfen ihre Lehren nicht den Ergebnissen der Wissenschaft oder den Aussagen des gesunden Menschenverstandes widersprechen. — Später ist ihm die Offenbarung ein Erziehungsmittel der Vorsehung zur Entwicklung der im Menschen liegenden religiösen Ideen; das Christenthum eine Erlösungsanstalt, besonders weil es, durch die Idee od. den zuversichtlichen Glauben an ein einstiges höheres, vollkommneres Leben der Frommen bei Gott, die Menschen von der traurigen Aussicht auf ein Schattenleben im Hades erlöst habe.

Als Hauptverdienst dieser Dogmatik [2]) hat man mit Recht aner-

---

1) Handb. der Dogm. der ev. luth. K. 2 Bde. Lpz. 1814 ff. 4te verbesserte A. 1838.

2) Eintheilung: Thl. I. Grundsätze der ev. luth. K. üb. die göttl. Offb. u. deren Codex, die h. Schr. Cap. I. v. d. göttl. Offb. cap. II. v. d. Codex d. christl. Offb. übhpt. — Thl. II. Grundsätze der ev. luth. K. üb. die christl. Glaubenslehre. cap. I. v. Gott u. dessen Verhältn. zu d. Welt u. den Menschen übhpt. (Gottes Wesen, Sein u. Eigschft., Trinität, Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt). c. II. Modificationen des allg. Vhältn. zwischen Gott u. d. M. durch Mittelgeister (Engel u. Dämonen). c. III. ursprgl. Beschaffenh. des M. c. IV. Veränderg des ursprgl. Vhältn. des M. zu Gott durch die Sünde. c. V. Rathschlß Gottes, die M. wieder in e.

kannt: Die Vereinfachung der kirchlichen Lehre; hierbei verfährt d. Vf. auf folgende Weise: Er unterscheidet Das, was in den Confessionen unsrer K. von den Reformatoren als wirkliche Glaubenssätze (mit confitemur und credenda bezeichnet) aufgestellt wird, genau von Dem, was als Privatmeinung der Ref. sich in den symbol. Büchern oder ihren übrigen Schriften vorfindet. Letzteres hat für uns nur historisches Interesse. Daß nach diesem Grundsatz den, später von den klosterbergischen u. a. Theologen zur kirchl. Lehre hinzugesetzten Meinungen keine bindende Auctorität zukommt, versteht sich von selbst. Aber selbst von der Auctorität der symbol. Bücher reformator. Ursprungs wird nachgewiesen, daß sie keineswegs eine absolute, nur eine relative sei und auch nur habe sein wollen, nämlich nur „soweit sie mit den Aussprüchen der h. Schrift übereinstimmen.“ In Bezug auf die Aussprüche der h. Schr. erklärt d. Vf. als seinen Grundsatz: „nichts für christliche Lehre anzunehmen, was nicht als solche erweislich von Jesu und den Aposteln vorgetragen worden, aber auch dieses als christliche Lehre festzuhalten.“ — Mit diesen Principien geht Bretschn. an die Behandlung der einzelnen Dogmen. Hier wird zuerst die wirklich-kirchliche Lehre ausgemittelt, dann dieselbe einer dreifachen Prüfung unterworfen: a) nach der Consequenz des kirchl. Systems selbst; b) nach den im Zusammenhange betrachteten Aussprüchen des N. T. (wobei sich denn immer als für uns verbindliche Kirchenlehre nur ihr, durch den gesunden Menschenverstand gesuchter und begriffner, exegetischer Gehalt herausstellt); c) folgt die (entscheidende) Kritik nach den Gesetzen der allgemein-menschlichen Vernunft, welche natürlich gegen das durch eine vernünftige Exegese Begründete nichts Wesentliches mehr einzuwenden hat. So kommt hier die Vermittlung des als wesentlich übrigbleibenden Gehalts der Kirchenlehre mit Christenthum und Menschenvernunft wirklich zu Stande; und daß d. Vf. seine Aufgabe, wie er sie einmal faßte, auf eine Weise gelöst hat, die alle Anerkennung verdient, gestehen selbst Kritiker zu, die der dogm. Richtung desselben ganz fremd sind [1]). Die neuste Ausg.

---

seliges Vhältn. mit sich zu setzen. cap. VI. Ausführung dieses Rathschlusses (Person Jesu, Erlösungswerk). c. VII. Art u. Weise, wie d. M. wieder in dieß sel. Vhältn. treten kann (Wiedergeburt, Gnadenwirkungen). c. VIII. Äußere Hülfsmittel u. Beförderungsanstalten jr Veränderung (Wort Gottes, Sakramente, Kirche).

1) Vgl. z. B. die Rec. in Rheinwald's theol. Repert. 24ster Bd. S. 233 ff. gg. das Ende. Das. heißt es u. a.: „Wir besitzen keine Dogmatik, wo das Material in jeder Bez., das exeget. histor. u. philosophische mit solchem Fleiße u. solcher Gelehrsamk. zusammengetragen, wo ein so weit u. breites Wissen aufgehäuft wäre, u. in dieser Hinsicht ist dieselbe für d. Studium der Dogmatik von großem Nutzen;“ ferner Twesten (im Isten Bd. seiner Dogm.), der es „ein vorzüglich brauchbares Hülfsmittel des dogmat. Studiums nennt.“

v. 1838 zeichnet sich u. a. durch classische Bearbeitung der älteren Dogmengeschichte aus.

In gleichem milden, versöhnenden Geiste und gleicher Unabhängigkeit von einer philosophischen Schule schrieb der zu früh entschlafene H. A. Schott (gst. zu Jena 1835) seine: epitome theol. christ. dogmaticae etc. Lps. 1811, ed. aucta 1822. Rein angeschlossen an die Bibellehre, wobei er die Religionslehren, welche Jesus und die Apostel schon vorfanden und als bekannt voraussetzten, von denen unterscheidet, welche sie neu lehrten, ist er in manchen Dingen, namentlich seinem Offenbarungsbegriffe, sehr nahe verwandt mit Steudel (vgl. z. B. Steudel's Glbsl. S. 11 u. Schott. §. 7). Sch. sucht die Vermittlung zwischen Supran. u. Rat. durch Zurückführen des dogmat. Lehrbegriffs auf die reine Schriftlehre, durch Fallenlassen des unbibl. Unterschiedes zwischen mittelbarer u. unmittelbarer Offbg und Annahme einer besondern Einwirkung Gottes bei der christl. Offbg zu bewerkstelligen. Die durchgehende Idee ist die von dem Gottesreiche, welches Christus unter den Menschen verkündet u. gegründet habe [1]).

Viertes Buch.

Versöhnung der Gegensätze durch deren Aufhebung in einem höheren Dritten.

Kant und die kantischen Dogmatiker.

Der relig. Geist erscheint in der Form des, zu allgemeinreligiösen Ideen sich erhebenden, sittlichen Gefühls.

A. Kant.

Noch herrschte in Leben und Wissenschaft der Geist jener selbstgefälligen Popularphilosophie, die sich aus der wolf'schen entwickelt hatte; noch trug die gemeine, und doch so stolze, menschliche Vernunft die Krone, welche dem religiösen Geiste gebührte; noch saß die von jenem oberflächlichen, hohlen Geiste erfüllte Theologie, welche mit tantalischer Frechheit das Göttliche in den Staub herabzuziehen und zu entweihen versuchte, in anmaßender Weise zu Gericht über die im Allerheiligsten des menschlichen Geistes begründeten tiefen göttlichen und menschlichen Wahrheiten, sie mit Unverstand als unver-

---

1) Plan des Ganzen: I. Placita rel. christ., quibus doctrina de regno divino, per Jesum Christum nuntiato et instituto, adnectitur et superstruitur (die allg. rel. Lehren). II. Doctrina de regno divino (die eigentlich christl. Lehren).

ständlich belächelnd: da senkte sich der Geist der freien Sittlichkeit in dem tiefen Denker Immanuel Kant[1]) auf Deutschlands Fluren hernieder, und fragte mit männlichem Ernste jene Herrscherin: „und wer gab denn, du anmaßende rein=theoretische Vernunft dir das Richteramt? worauf gründet sich deine Wahrheit? wer ist mir denn Bürge, daß du selbst nicht irrst in deiner Anmaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen, nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelanget ist, allein fortzukommen?“ [2]) Und als sie verstummte auf diese Frage, da schwang er kühn und gewaltig die Keule seiner Kritik und zerschlug ihr alle Stützen ihres Thrones. Aber den religiösen Geist setzte er nicht auf diesen Thron; das Sittengesetz[3]), das sittliche Bewußtsein (auch moralisches Gefühl[4]) genannt) ward mit der Herrscherkrone geschmückt. In ihm allein fand er das den Menschen absolut Gewisse, der theoretischen Vernunft aber statuirte er weder in sinnlichen[5]) noch über=

1) Immanuel Kant, geb. d. 22sten April 1724, seit 1755 Privatdocent in Königsberg, seiner Vaterstadt, über deren Umgebungen er nie hinausgekommen ist, s. 1770 ordentl. Professor der Philosophie, starb den 12ten Febr. 1804. Von seinen vielen Schriften gehören hierher: Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781, 2te A. etwas verbessert u. mit neuer Vorrede 1787. 6te A. unveränderter Abdruck der 2ten. Lpz. 1818. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (zur Erläuterung seiner Kritik d. r. Vft) 1783. Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793, 2te vermehrte Aufl. 1794. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsb. 1798. — Herbart, Rede über Kant's Verdienste, in der Beschreibung der Gedächtnißfeier desselben, Königsb. 1811.

2) Vgl. Kritik der reinen Vft. Vorrede zur 2ten A. pg. XIV. XXVI. sq.

3) Als solches bezeichnet Kant: „handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als das Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (Krit. d. prakt. Vft. I. Thl. 1. B. I. Hptst. §. 4 u. 7). Selbst die Freiheit (d. i. die absolute Spontaneität, oder das Vermögen, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen, ohne dem Einfluß einer vorausgehenden fremden Ursache zu unterliegen), welche er doch die nothwendige Bedingung der Gültigkeit des allgemeinen Sittengesetzes nennt, erweist er erst aus dem Dasein dieses allgemeinen Sittengesetzes. Denn ein Wille, welcher zu seiner Maxime das Princip einer allgemeinen Gesetzgebung macht, ist, insoweit er dieses thut, von dem Causalzusammenhange der Erscheinungen durchaus unabhängig, d. i. frei (l. l. §. 5 ff.).

4) Die Achtung gegen das allg. Sittengesetz ist ein durch einen intellectuellen Grund bewirktes Gefühl, welches das moralische genannt werden kann; es ist unter allen Gefühlen das einzige, welches wir völlig a priori erkennen und dessen Nothwendigkeit wir einzusehen vermögen; auch beruht auf ihm allein die wahrhaft sittliche Triebfeder zum Handeln (Krit. d. prakt. V. I. Th. 1. Bd. III. Hptst.).

5) Denn er gibt nur zu, daß wir die Dinge erkennen, wie sie uns

sinnlichen [1]) Dingen ein zuverlässiges Wissen. „Ich kenne nichts Höheres im Himmel und auf Erden als den gestirnten Himmel über mir und das Sittengesetz in mir" rief er aus mit weithallender Stimme, und das halbe Deutschland rief es nach.

Man hat in neuerer Zeit Kant's Philosophie oft verächtlich behandelt, ihm vorgeworfen, aus dem großen allmächtigen Gotte der Himmel und Erde erfüllt, einen kleinen pedantischen Dorfschulmeister in uns gemacht zu haben, und noch sieht die hegel'sche Philosophie vom Standpunkt ihres absoluten, adäquaten Wissens höhnisch auf die Theologen „mit dem abgetragnen kantischen Philosophenmäntelchen"

---

erscheinen, nicht wie sie an sich sind; vgl. Krit. d. reinen Vft, Elementarl. I. Thl. §. 8. I. (6te Aufl. S. 43 u. 44): „Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject, oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt." u. Vorrede zur 2ten A. pg. XV.: „Bisher nahm man an, alle unsre Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsre Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserm Erkenntniß richten." ...

1) Vgl. bes. Krit. d. r. V. Elementarl. II. Thl. I. Abth. II. B. 2s Hptst., wo am Schluß als Resultat dieses ganzen Abschnittes aufgestellt wird: „Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter, als Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf letztere allein beziehen sich auch alle synthetische Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung." u. im Anfang des folg. Hptst. (S. 215 f. der 6ten A.): „Daß der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen könne;" außerdem S. 242 f. 250 u. o. — Zu diesen Resultaten kommt K. kürzlich auf folg. Weise: Alle Wahrnehmungen, sagt er, kommen zu uns nur unter der Form des Raumes und der Zeit; jener ist die Form des äußeren Sinnes, dieser die des inneren. Da uns aber alle Dinge nie anders als unter diesen Formen erscheinen, so wissen wir nicht, was sie sind, abgesehen von diesen Erscheinungsformen, d. h. an sich. Allerdings existiren Dinge außer uns, „allein was die Dinge an sich seyn mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann." Krit. d. r. V. Elementarl. II. Thl. I. Abth. II. Bd. Anhang (S. 241). Vgl. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. S. 62 f.

herab und rückt ihnen vor, statt einer Metaphysik nur eine Kritik derselben zu besitzen, und anstatt auf einem vernünftigen, speculativen Standpunkte nur auf einem rein empirisch-psychologischen zu stehen, welcher sich zu dem jetzigen Stande der Wissenschaft verhalte wie die Negation alles absoluten Wissens zur höchsten Position desselben:[1]) aber das Verdienst Kant's um seine und unsre Zeit ist doch ein bleibendes und großes; ohne ihn hätte kein Fichte, kein Schelling, kein Hegel ihre philosophischen Riesengebäude aufgebaut; ein bedeutungsvolles Meteor erleuchtete er von Norden her den deutschen Himmel und die deutschen Herzen, eine große Zeit zugleich verkündend und heraufführend. Es bedarf nur, sein Verdienst zu würdigen, eines flüchtigen Blickes auf das Leben, oder besser das Sterben der damaligen Philosophie und Religion. Wir haben ihn oben schon zum Theil gethan, und werden noch einmal später, um besonders Schleiermacher's Stellung zu seiner Zeit zu verstehen, auf jene, allem Hohen und Edlen abgestorbne, Zeit zurückschauen. — Zwar ward in jener Zeit noch einiges Leben unterhalten durch die Streitigkeiten zwischen der wolf'schen Schule und ihren Gegnern; aber es zeigte sich auch in diesen bedeutungs- und resultatlosen Streitigkeiten die überall vorhandene Sehnsucht nach Erlösung von der Anmaßung des formalen und gemüthlosen Dogmatismus[2]) auf der einen Seite, und von der Ungebundenheit des eklektischen Eudämonismus, Materialismus, und deren mannichfaltigen Spielarten, auf der andern.

Die Poesie und Belletristik hatten zwar schon die Erlösung begonnen, denn Lessing und Wieland waren schon in voller Thätigkeit, Klopstock hatte seine Messiade gesungen, und Herder, Göthe und Heinse entfalteten eben die ersten Blüthen ihres reichen Geistes; aber eine Erlösung durch Poesie ist nicht für den ernsten deutschen, nicht für den protestantischen Geist, dem nur die ernste Wahrheit in tiefer philosophischer Begründung genügt.

Hierzu aber hat Kant mächtig beigetragen, indem er, angeregt durch Hume's Einwürfe [3]) gegen die Realität alles metaphysischen

---

1) Indeß auch von dieser Seite wird, wenigstens von den ruhigsten und besonnensten Forschern dieser Schule, Kant's Verdienst um die Fortbildung der philosoph. Wissenschaft immermehr anerkannt. So erblickt Michelet in ihm den Vorläufer und Anbahner der neueren Philosophie, indem er von K. urtheilt: er sei mit seiner Kritik den verschiedenen Arten des Atheismus entgegengetreten, um der Usurpation des endlichen Erkennens ein Ende zu machen und demselben ein höheres Erkenntnißvermögen gegenüberzustellen, obgleich dieses Bestreben für jetzt sein Ziel noch nicht erreichte.

2) Dogmatismus im kantischen Sinne als: „das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens." (Kant's Krit. d. reinen Vft. Vorr. zur 2ten A. pg. XXVII. [der 6ten A.]).

3) „Ich gestehe frei" (sagt Kant selbst „Prolegomena zu einer jeden

Wissens, in seinem Hauptwerke, der Kritik der reinen Vernunft, „das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt hat [1])" oder, mit Einem Worte, das ganze menschliche Erkenntnißvermögen einer neuen und gründlichen Revision unterwarf. — Das wodurch sich der Urheber des kritischen Idealismus [2]) um die organische Fortbildung des protestantischen Geistes besonders verdient gemacht hat, fassen wir kürzlich in Folgendes zusammen:

1) Indem Kant die Gesetze aufzeigte, was und nach welchen gedacht werden könne, ebnete er den Weg, den der menschliche Gedanke nun zu gehen habe [3]), um von der Erkenntniß seiner selbst in

---

künftigen Metaphysik." S. 7 ff.), „die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. ..... Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald, daß der Begriff von Verknüpfung der Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sey, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denke, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe."

1) So drückt er selbst sich aus, Krit. d. r. V. 6te A. S. 214 (Elementarl. II. Thl. I. Abth. II. B. 3tes Hptst. zu Anfang) und fährt dann fort: „Es ist" — dieses Land des reinen Verstandes — „das Land der Wahrheit, umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt."

2) Mit diesem Namen bezeichnet man die kantische Philosophie, wegen der durch sie aufgestellten Behauptung: daß die Gegenstände sich nach unserm Erkennen richten müßten, nicht unsre Erkenntniß nach den Gegenständen (vgl. Vorrede zur 2ten A. der Krit. d. r. V. pg. XV.).

3) Vgl. Krit. d. r. V. Vorr. zur 2ten A. pg. XIX.: „Sie (die Kritik der reinen speculativen Vernunft) ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst, aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen innern Gliederbau derselben. Denn das hat die reine speculat. Vft Eigenthümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen, nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objecte zum Denken wählt, ausmessen, und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen, und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll." — Vgl. auch: Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik d. r. V. von Joh. Schulze, Kgsb. 1784, 2te A. 1791 (worin gesagt wird, Kant habe den Weg entdeckt, auf welchem wir endlich einmal zu einer zuverlässigen und unserm intellectuellen Bedürfnisse genügenden Metaphysik gelangen können); Briefe üb. die kantische Philosophie von K. L. Reinhold, 2 Bde, Lpz. 1790—92; Lazarus Bendavid's Vorlesungen üb. die Kritik der r. V. Wien, 1795. 2te A. 1802, u. die damals in Jena in's Leben tretende allgemeine Literaturzeitung, welche schon im 1sten Jahrgange,

das Reich der Welterkenntniß und vermittelst dieser zur Gotteserkenntniß siegreich einzudringen[1]). Mit Recht wird deßhalb Kant's Kriticismus als die nothwendige Bedingung aller nach ihm kommenden philosophischen Systeme anerkannt[2]).

2) Er hat durch absolute Anerkennung der Forderung des Sittengesetzes (die Moral bedarf nach ihm weder der Idee der Gottheit, noch der Religion oder einer andern Triebfeder), so wie dadurch, daß er des Menschen Werth von der Tüchtigkeit seiner Gesinnung und nicht von seinem theoretischen Standpunkt abhängig macht, einen sittlichen Ernst und männlichen Sinn im deutschen Volke geweckt, wie vorher noch nicht geschehen war, und durch seine erhabene Ansicht von dem freien Willen des Menschen[3]), und dessen Vermögen, das Ideal der Sittlichkeit zu erreichen, diesen selbst zum Bewußtsein seiner unendlichen Kraft erhoben, und damit die später in Fries und de Wette so schön hervorgetretne Idee der Menschenwürde angeregt. Er

---

1785, Nro. 80, von Kant's Kritik d. r. V. an „eine neue Epoche der Philosophie" datirt.

1) Kant selbst sagt, den Gang der nach ihm kommenden (zuerst in das Weltobject sich versenkenden und dasselbe durchforschenden, dann aus diesem zu der Höhe eines vollen Lebens im Gottesgeiste sich erhebenden) Philosophie, gleichsam als prophetischer Historiograph des menschlichen Geistes im Voraus bezeichnend (Krit. d. r. V. Elementarl. II. Thl. II. Abth. I. Buch. 3ter Abschn. S. 286 der 6ten A.): „Von der Erkenntniß seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniß, und, vermittelst dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlußsatze ähnlich scheint."

2) Selbst von den wissenschaftlicheren Köpfen der neusten, auf einem ganz andern als kantischen Grund und Boden aufgewachsenen Poesie. So heißt es u. a. bei Laube, „Geschichte der deutschen Literatur." II. Bd. S. 278: „Diese Waffe des Subjects — denn Kant's Philosophie ist erst die Waffe, nicht die Eroberung — mußte fertig geschmiedet und geschliffen sein, damit neuere Philosophie, mit dieser Waffe ausgerüstet, in das gegenüberliegende Reich des Weltobjectes ziehen, und von da neue Eroberung für den Gedanken und Schluß holen könne."

3) Vgl. hierüber Strauß, Glbsl. I. S. 296: „Zwar hat man sich von Seiten neuerer Philosophen u. Theologen hin und wieder die Miene gegeben, diesen praktischen Standpunkt Kant's ..... zu belächeln; vielmehr aber ist die Einsicht, daß die Seligkeit des Menschen, d. h. sein ihm selbst empfindbarer und von Andern anzuerkennender Werth, nicht in irgend einem Glauben oder Meinen, sondern in der Gesinnung bestehe, als eine theure Errungenschaft aus den Glaubenskämpfen der letzten Jahrhunderte anzusehen. Sie gilt auch so sehr als Axiom der jetzigen Bildung, daß es unter den ächten Kindern des Jahrhunderts ohne Weiteres als Barbarei betrachtet wird, Jemanden um seine Glaubensmeinungen anzusehen, geschweige denn anzufechten. Alle lebendig fortgebildeten Staaten der Gegenwart sind auf dieses Princip gegründet. Es selbst gründet sich auf die Erfahrung, daß die Tüchtigkeit der Gesinnung nicht an eine bestimmte Form der theoretischen Weltanschauung gebunden ist."

hat dadurch, daß er die Menschen lehrte Alles dem Sittengesetze zu opfern, dieselben wieder an Aufopferung gewöhnt, und dadurch die großartige Erscheinung der neusten Philosophie, welche Aufopferung der Persönlichkeit verlangt, möglich gemacht.

3) Durch Anerkennung der Autonomie des Willens und zugleich eines natürlichen Hanges des Menschen zum Bösen (des sogenannten radicalen Bösen, wonach der Mensch die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen, mit freiem Willen, zur Bedingung seiner Befolgung des Sittengesetzes macht) bringt Kant den hochmüthigen Dünkel auf eigne Vollkommenheit zum Schweigen und die ächt-christlichen Gefühle der Schwachheit, Sündhaftigkeit und Demuth vor Gott, dem Menschen zum Bewußtsein.

4) Er hat, vom ethischen Standpunkt aus weiter fortschreitend, die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer äußern Offenbarung zur Anerkennung gebracht, und zugleich — hätten es die Rationalisten und Supranaturalisten in ihrem Streite nur besser beachtet! — die innigste Übereinstimmung derselben mit den, in unsrer Vernunft liegenden Ideen, d. h. mit den Forderungen der praktischen Vernunft, behauptet, und dadurch das Christenthum als Hülle der in dem Menschengeiste liegenden Vernunftwahrheiten betrachten gelehrt, womit zu gleicher Zeit dem Vernunft- wie dem Offenbarungsglauben das schönste Wort gesprochen ist.

Er demonstrirt nämlich folgendermaßen: Das im Menschen sich als herrschend vorfindende Böse muß, da es sittlich bös heißt, in der Freiheit des Menschen begründet sein; ist das Böse im Menschen aber seine freie That, so kann er auch durch freie That dasselbe dem Sittengesetze unterwerfen. Diese Unterwerfung oder radicale Besserung wird bewerkstelligt a) durch die Idee der vollkommen sittlichen Menschheit, an die wir glauben und der wir nachstreben sollen. Daß dieser Idee allgemein nachgestrebt werden könne, ist bedingt b) durch die Stiftung eines ethischen Gemeinwesens, wo das höchste Sittengesetz von Allen als Grundmaxime anerkannt wird (ideale Kirche). c) Und damit dieses ethische Gemeinwesen, diese ideale Kirche, auch bei den unphilosophischen Menschen Anklang finde, welche die Kraft nicht in sich haben, aus freiem Antrieb ihres Geistes dem Ideale der vollkommen sittlichen Menschheit, mithin dem Princip der idealen Kirche nachzuleben, so muß letztere zuerst in positiver, statutarischer Form auftreten, die freie Moralität als göttlich offenbartes Gesetz, die reine Vernunftreligion als geschichtlich offenbarte. Ist der Mensch mittelst der geoffenbarten Religion so weit erstarkt, daß er die Forderungen des Sittengesetzes mit Freiheit erfüllt, so wirft er die historischen Krücken hinweg, die dann keinen Werth mehr für ihn haben. Das Christenthum also nur eine Anstalt, zur höchsten Moralität zu gelangen? — nichts weiter! — Erscheint nun aber hiermit einerseits

das Christenthum zu niedrig gestellt, indem ihm sein absoluter Werth, sein überirdischer Glanz genommen ist, so erhält es doch andrerseits durch Anerkennung seiner sittlichen Würde, seiner Zweckmäßigkeit die Menschen zum sittlichen Ideal zu erheben, und seines, mit den Forderungen der praktischen Vernunft übereinstimmenden, Gehaltes eine so hohe ethische Stellung [1]), daß es vom Standpunkt der Moralphilosophie und in den Augen der damaligen Zeitbildung wohl nicht herabgesetzt erschien. Denn seine Forderungen waren nun als Forderungen des ewig sich gleichbleibenden Sittengesetzes für ewige Zeiten geheiligt, und es hat, wenn auch scheinbar nur einen vergänglichen, doch, da das Bedürfniß der Menschen nach äußerer Auctorität nie ganz verlöschen wird, einen bleibenden Werth selbst vor dem Richterstuhl der Philosophen erlangt. Und demungeachtet hat er

5) durch eben jene Behauptung dem freien Menschen zur Pflicht gemacht, von äußerer Auctorität frei zu werden und nur die des eignen Geistes anzuerkennen, und damit das Recht des freien protestantischen Geistes gewahrt. Das Reich Gottes besteht ihm „in dem allmähligen Übergange des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens;" zuletzt soll reine Vernunftreligion allein herrschen.

6) Durch die Andeutung von der Identität des Princips der als göttlich geoffenbart aufgestellten christlichen Religion mit dem Princip der reinen praktischen Vernunft that er aber, wenn auch noch nicht klar bewußt, einen großen Schritt weiter in der Verherrlichung des menschlichen Geistes. Das im Menschen liegende Sittengesetz wird dadurch als etwas mit dem göttlichen Gesetz Identisches erkannt, das Göttliche dem Menschlichen nicht mehr schroff gegenübergestellt, sondern die Gottheit dem Menschen, der Himmel der Erde wieder näher gebracht, und damit spätern Theologen starke Bahn gemacht, den Gott, der uns im Busen lebt, zu finden. Ist ihm doch der Mensch nach seiner sittlichen Vollkommenheit „Zweck der Schöpfung, der ewige eingeborne Sohn Gottes, das Wort, in welchem Gott die Welt geliebt; dieses Urbild hat sich in Menschengestalt erniedrigt, und im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig zu werden;" und hat Kant auch damit, daß er den geschichtlich in Jesus erschienenen vollkommnen Menschen nur einen natürlichen Menschen und ein musterhaftes Beispiel eines vollkommen tugendhaften Lebens nennt, dessen absolute Sündlosigkeit nicht mit Gewißheit behauptet werden könne, dem Welterlöser die göttliche Glorie auch nicht so strahlend wieder um's Haupt gelegt, wie einer

---

1) Kant erklärt die Meinung: durch noch etwas anderes als sittlichen Lebenswandel das Wohlgefallen Gottes erwerben zu können für Religionswahn und Afterdienst Gottes (Rel. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 205).

spätern Zeit vorbehalten war, so hat er doch gerade dadurch allein den Menschen Muth erweckt, solchem erreichbaren Beispiele nachzustreben. Denn nehmet Christo die menschliche Natur und ihr habt zugleich dem Menschen die göttliche geraubt und das Vertrauen, mit Erfolg zur Gottheit emporzustreben. Kurz, es ging Alles darauf hin, die sittliche Freiheit zu verherrlichen, und den Menschen zur freien bewußten Sittlichkeit zu erheben.

7) Hat er dadurch, daß er die Verbindlichkeit des Christenthums für den freien Geist nur insofern anerkannte, als dasselbe der Ausdruck der Vernunftideen sei, und doch letztere als dem wesentlichen Gehalte des Christenthums entsprechend erkannte, den Grund gelegt, das Bleibende im Christenthum von dessen Vergänglichem zu scheiden[1]), und angeregt, den in der Geschichte verwirklichten ewigen Ideen nachzuspüren.

8) Durch Anerkennung der praktischen Nothwendigkeit der Vernunftideen und eines Ideals lehrte er die Phantasie, die vordem nur träg, der Sinnlichkeit huldigend, sich in lockern Bildern bewegte, wieder ihre reinen, heiligen Flügel schwingen und in lang vergeßnem himmlischen Fluge, über irdisches Treiben und niedrigen Sinn in's freie Reich der sittlichen Ideale mit Freiheit sich erheben[2]).

---

1) Ja es könnte in der Folge wohl gänzlich in Vergessenheit kommen, daß eine übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sei, ohne daß dabei jene Religion (die der freien Sittlichkeit, welche auch das Wesentliche des Christenthums ist) das mindeste weder an ihrer Faßlichkeit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre (Kant, Rel. innerhalb d. Grenzen der bloßen Vft. S. 184).

2) Man kann wohl Schiller den Dichter der kantischen Philosophie nennen. Alles beruht bei ihm auf ethischen Maximen; die in seinem Selbstbewußtsein als wahr erkannte Idee der sittlichen Freiheit verschmolz sich in seinem Gemüthe zur innigsten Einheit mit der Idee des Schönen, und ward ihm zu dem „ewig Schönen," das der innerste Puls seines Lebens und Schaffens ist. Deßhalb äußert auch keine Poesie eine so hinreißende Gewalt als die seine, wenn es die Bestimmung des Willens zur freien sittlichen That betrifft. All seine Helden sind sittliche Helden und ihre Thaten nur Verwirklichungen eines freien energischen Willens, der Alles zum Opfer bringt, wo die Pflicht es verlangt. „Das unsichtbare Reich der Sitten auszubreiten, ohne das Reich der Erscheinung zu entvölkern, war, im Denken und Dichten, sein großes Anliegen. ... denn er erblickte das Schöne nur im Zusammenhange mit dem moralischen Adel unseres Wesens." (vgl. Schwab's Rede bei Enthüllung der Schillersstatue, in Ullmann's und Schwab's „Cultus des Genius" Hambg. 1840. S. 162). — Der Philosoph ist fast vergessen über Schelling und Hegel, der Dichter, der die philosophische Frucht in goldner Schale dem deutschen Volke bot und (was Hegel besonders von seinen „Briefen über ästhetische Erziehung" rühmt), noch über die Kantische Subjectivität des Denkens hinübergreifend, schon nach einer Versöhnung mit der Objectivität strebte, er lebt noch frisch in allen deutschen Herzen.

Kant's geistvoller Fortbildner, J. F. Fries, gedenkt (in seiner Schrift von deutscher Philosophie, Art und Kunst. S. 31 f. u. S. 36) der Verdienste Kant's um die Philosophie mit folgenden Worten: „Die wissenschaftliche Sicherheit, welche das Neue in unsrer Lehre ist, ist größtentheils nur durch Kant, unsern großen Lehrer gewonnen worden. Dieser nämlich hat in dem Gesetz der kritischen Methode und der Aufgabe der Kritik der Vernunft zuerst den Weg gefunden, durch bloße Selbsterkenntniß die Philosophie zu begründen. Ihm gelang die vollständige Aufzählung aller Functionen unsres philosophischen Geistes, besonders aber (und dieß ist (S. 36) der größte wissenschaftliche Gewinn) die vollständige Aufzählung aller reinen Verstandesbegriffe, nebst der Nachweisung ihrer wahren und einzigen Bedeutung, ferner die Aufzählung aller speculativen Ideen und ihrer negativen Ausbildung durch die Reflexion."

Bei so großen und vielen Vorzügen mögen denn immerhin auch die Mängel der kantischen Philosophie, besonders in ihren nachtheiligen Folgen für die Theologie, mit einigen Worten berührt werden.

1) Kant hat den absoluten Werth der Religion und die Selbständigkeit des religiösen Bewußtseins durchaus verkannt, und ihr Gebiet im menschlichen Geiste durch das allesbewegende Sittengesetz zu sehr verengt; die Religion ist ihm nur Dienerin der Moral, das Christenthum ein moralisches Zuchthaus. Die Religion braucht aber ihre Bedeutung nicht erst von der Moral zu erhalten, sie hat einen Werth an sich, und ein ursprüngliches, ihr eignes Reich im menschlichen Geiste gehört ihr an: das vom Handeln und Wollen unterschiedene, zum Bewußtsein zu erhebende Gefühl; ja sie ist als Sehnsucht und Streben nach Geisteseinigung mit Gott, erst die Quelle aus der alles moralisch-werthvolle Handeln entspringen muß.

2) Kant widerspricht sich selbst, indem er als Princip der praktischen Philosophie die Thatsache des Sittengesetzes und der Freiheit aufstellt, dann aber den Glauben an Gott und Unsterblichkeit dadurch beweiset, daß ja ohne diese die sittliche Ordnung der Dinge unmöglich sei, und demungeachtet behauptet (in der Vorrede zur Kritik der prakt. Vernunft S. 5) „die Ideen von Gott und Unsterblichkeit seien nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes." Entweder also ist nach ihm das Sittengesetz auf die Ideen von Gott und Unsterblichkeit basirt, und dann ist es nicht mehr Princip und Kant's ganze praktische Philosophie entbehrte ihrer Grundlage; oder jene Ideen sind (wie Kant a. a. O. S. 6 behauptet) nur Bedingungen des bloß praktischen Gebrauchs unsrer reinen Vernunft, wobei die Selbständigkeit des Sittengesetzes unangefochten bleibt — aber dann trifft Kant ein andrer Vorwurf, nämlich

3) daß Kant, indem er das gesammte Wissen und die Erkenntnißkraft des menschlichen Geistes der Prüfung unterwarf, nicht auch

den, unbedingten Gehorsam fordernden, kategorischen Imperativ des Sittengesetzes prüfte und dessen absolutes Herrscherrecht philosophisch begründete. Das Dasein des Sittengesetzes im menschlichen Bewußtsein hat er zwar nachgewiesen, aber nicht hat er gezeigt, warum gerade dieser inneren Erscheinung mehr Werth zukomme als allen übrigen, äußeren und inneren. Denn nach seiner Überzeugung trägt einerseits alles durch Wahrnehmung erlangte Wissen nur den Charakter der relativen Nothwendigkeit und beschränkten Allgemeinheit an sich, und andrerseits sind angeborne Begriffe und Urtheile von realem Inhalt undenkbar.

4) Ist er zufolge seiner ausschließlich anthropologischen Ansicht nothwendigerweise im einseitigen Pelagianismus befangen geblieben, indem er das religiöse Bewußtsein, daß wir die freie sittliche Kraft, durch die wir das höchste Gut erstreben können, doch erst von Gottes Gnaden haben, nicht zur Anerkennung bringt. Dieser Vorwurf trifft aber alle einseitigen Rationalisten. Vom Menschen und seiner Freiheit ausgehend, vom irdischen, sittlichen, anthropologischen Standpunkt aus betrachtet haben sie Recht: da ist Alles was der Mensch zu seinem Heile thut, freie sittliche That, der Mensch sein eigner Erlöser. Aber von Gott ausgehend, dem Allmächtigen, auf den alle Kräfte in Natur und Menschengeist, mithin auch die sittlichen Kräfte zurückzuführen sind, vom Standpunkt des frommen Bewußtseins aus, ist Alles Gnade, auch unsre Freiheit und die durch sie errungene Sittlichkeit; und diesen Standpunkt, welcher zugleich, als der höhere, göttliche, den anthropologischen unter sich befaßt, und allein dem Christenthum seine volle Bedeutung giebt: als Ausführung des ewigen Planes Gottes zur Erlösung der Menschen, vermittelst, durch göttliche Kraft bedingter, menschlicher Kraft — diesen Standpunkt hat Kant noch durchaus nicht berücksichtigt. Ohne Vereinigung beider, oder wenn man will, ohne die Auflösung der Gegensätzlichkeit beider in der höhern Einheit einer dritten, der göttlich-menschlichen, ist aber eine vollkommne Auflösung des Gegensatzes zwischen Rationalism und Supranaturalism nicht zu bewerkstelligen. — Kant's Ausbildung der Glaubenslehre mußte daher, eben wegen jenem Verharren im einseitigen Anthropologism (was Fries a. a. O. S. 36 als größten Mangel des kant. Syst. für die Anwendung bezeichnet), eine mißlungene werden. Hiermit hängt zusammen

5) der Vorwurf, welcher ihm vom streng supernat. Standpunkt (von Storr) gemacht worden ist: daß aus dem absoluten Sollen noch nicht das Können aus eigner Kraft folge, sondern nur die Möglichkeit, daß überhaupt das Können irgendwie realisirt werden könne.

6) Hat man von Seiten der neueren philosophischen Richtung, als einen Hauptmangel der kantischen Philosophie Folgendes bezeichnet:

Indem Kant behaupte, „die reine speculative Vernunft sei unfähig über die objective Wahrheit der, das Wesen unsres religiösen Glaubens bildenden Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, etwas auszusagen, vielmehr der Mensch nur durch das praktische Vermögen der Vernunft zu der Überzeugung von der Realität dieser Ideen gelangen könne," führe er die Ideen zur Vorderthüre der Philosophie hinaus, um sie durch die Hinterthüre wieder hereinzulassen, lasse er den Glauben gleichsam in seiner ersten Instanz den Prozeß verlieren, um ihn bei einer andern wieder zu gewinnen, und suche die Gültigkeit der Ideen durch moralische Beweise oder Postulate zu stützen, anstatt auf die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft zurückzugehen. Kant's Versuch aber, den Banquerut, den sich in seiner Kritik der reinen Vernunft diese reine Vernunft selbst erklärt habe, durch das Emporkommen der praktischen Vernunft wieder gut zu machen, sei ein gänzlich mißrathener, indem es (sagt Schelling im Denkmal gg. Jacobi) „doch mit keinem Glauben zusammen bestehen könne, daß die Vernunft die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehen, und dennoch aus andern Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könnte."

B. Die Dogmatik der kantischen Theologen.

Unter den Theologen, welche unter dem Feldzeichen des großen „königsberger Weisen [1])" den Doppelkampf gegen blinden Auctoritätsglauben, wie gegen das anmaßende Niederreißen des christlichen Glaubens, begannen und gleichsam als theologische Marschälle jenes gewaltigen, das Reich der theoretischen Vernunft niederreißenden und eine neue sittliche Herrschaft gründenden, Geistes, auch auf dem Felde der Dogmatik ihm siegreiche Lorbeern brachen, nennen wir: Tiefstrunk, Ammon, Stäudlin, den Jenaer Schmid, und den Gießer Schmidt. Ammon gehört jedoch nur seiner frühesten Periode nach hierher, indem er später in seiner Summa [2]), sich wieder von Kant ab zu einem geistreichen philosophischen Eklekticismus wandte, und seiner neusten dogmatischen Schrift, der so berühmt gewordnen „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion" [3]) in der innigsten Vereinigung des Wissens und Glaubens das höchste der Lebensgüter [4]),

1) Mit diesem Namen ward Kant noch von seinem Zeitalter geschmückt.

2) Ammon, Summa theologiae Christianae, Gottingae 1803, 1808, 1816, ed. cast. et aucta, Lips. 1830. Mit Unrecht hat man Ammon, besonders seit der 3ten Aufl. dieser Summa, des Abfalls von der Philosophie zur Orthodoxie beschuldigt; denn in seiner Summa ist weder die kirchliche Erbsünde, noch Inspiration zu finden.

3) Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. 2. A. Lpz. 1836. 4 Bde.

4) Die Versöhnung der Wissenschaft mit dem christl. Glauben versucht dieses Werk durch Scheidung alles dessen, was jüdischer und heid-

und in dem Christenthume, wegen seines idealen Gehaltes, die höchste der Religionen [1]) erblickt, welche durch Verbindung ihrer Glaubenslehren mit der fortschreitenden Wissenschaft, sich zur Weltreligion fortbilden müsse [2]). —

Auch Daub gehörte in seiner frühsten Zeit zu den kantischen Theologen; doch war bei ihm die kritische Periode nur ein Durchgangspunkt zu Schelling's und Hegel's Philosophie, welcher sich nicht einmal wie bei Ammon durch eine eigentlich dogmatische Schrift bemerklich gemacht hat. Deßhalb kann seiner auch nur beiläufig erwähnt werden, obschon er an Tiefe des Denkens wohl alle andern überragt.

Die Schriften, denen die nun folgende Darstellung der nach kantischen Principien bearbeiteten Dogmatik entnommen ist, sind folg.:

Joh. Heinr. Tieftrunk's Censur des Christlichen Protestantischen Lehrbegriffs nach den Principien der Religionskritik, mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher der Herren Döderlein und Morus. 3 Bde. Berlin 1791—96.

Christoph Friedrich Ammon's Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie, nach den Grundsätzen des Christenthums und der Vernunft. Götting. 1797.

---

nischer Zusatz ist, und bei dem Protest. bloß dem Gegensatze angehört („in seinem Übergang vom jüdischen auf den so mannichfach beschaffenen heidnischen Boden mußte das Christenthum manche Umgestaltung erfahren, so daß das gegenwärtige Christenth., auch in der protest. K. ein ganz anderes ist als das zu Jesu Zeit," s. Fortbildg des Chr. II. S. 221), vom dem wesentlichen Inhalt des Christenthums (d. i. mosais. Deismus, Lehre v. göttlichen Reiche u. v. Führer in dieses Reich, Jesu).

1) Vgl. bes. Vorr. zur 1sten A. pg. VI., wo A. sagt „er halte es für unmöglich, diese göttliche Bildungsanstalt der Menschheit durch irgend eine andere Anordnung der Vernunft u. ihres doctrinellen Glaubens zu ersetzen, sondern finde vielmehr in der stufenweisen Fortbildung derselben u. der immer neuen Verbindung ihrer Glaubenslehren mit der fortschreitenden Wissenschaft die höchste Aufgabe denkender Gottesverehrer."

2) Vorr. zur 1sten A. p. XV. bezeichnet d. Vf. selbst als die Aufgabe die sich ihm dargeboten, „das Christenthum als die aus dem patriarchischen u. mosaischen Monotheism hervorgegangne u. durch Jesus vollendete einzig wahre Religion darzustellen, ... an dem Princip der göttl. Offbg unverrückt festzuhalten und doch überall ihren objectiven Inhalt von seiner subjectiven Erfassung zu unterscheiden; einzelne Wunderansichten zu achten, aber sie doch lieber als große und der providentiellen Weltordnung würdige Wunder erscheinen zu lassen; die Thatsachen der heil. Geschichte festzustellen, aber sie überall mit der Weltgeschichte in die nöthige Verbindung zu setzen; das Geistige, Ideale, Erhebende u. wahrhaft Göttliche der heil. Schriftsteller freudig u. dankbar zu ergreifen, aber dafür auch das Bildliche, Menschliche, Individuelle od. Zweifelhafte u. sich Widerstreitende seinem Schicksale zu überlassen."

Carl Friedr. Stäudlin's Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. Götting. 1801.

Johann Wilhelm Schmid über christliche Religion, deren Beschaffenheit und zweckmäßige Behandlung als Volkslehre und Wissenschaft, für das gegenwärtige Zeitalter. Jena 1797.

Joh. Ernst Christian Schmidt's Lehrbuch der christl. Dogmatik. Gießen 1800.

Es bedarf wohl kaum erst der Hindeutung darauf, daß genannte fünf Dogmatiker[1]) sich nicht in allen Stücken streng an das kantische System halten, sondern daß der eine mehr in dieser, der andere mehr in jener Lehre seine subjective Meinung hervortreten läßt. Bei ihrem Bestreben, die eigne, mehr oder weniger durch Kant hervorgerufene, Überzeugung mit der kirchl. Glaubenslehre in möglichste Übereinstimmung zu bringen, verfahren am freisten und selbständigsten Stäudlin und Schmidt, welche namentlich der theoretischen Erkenntnißkraft der menschlichen Vernunft ein weit größeres Recht einräumen, als einem unbedingten Anhänger Kant's vergönnt sein würde. Am auffallendsten wird sich dieß bei Schmidt in der Lehre von Gott zeigen, wo (§. 101 in Schmidt's a. Lehrbuch) Kant mit Recht der Vorwurf gemacht wird, „den Inhalt des religiösen Vertrauens nicht erschöpft und das religiöse Gefühl, das sich auch auf den niedrigsten Culturstufen finde, nicht gewürdigt zu haben." Schmidt neigt sich in vielen Dingen mehr zu Fichte als zu Kant (vgl. z. B. §. 22 in Schmidt's Lehrb. mit Fichte's Naturrecht, I. S. 32), und Lessing's Ideen über die Erziehung des Menschengeschlechts bilden den Grundton, welcher durch seine ganze Offenbarungstheorie hindurchklingt. Am strengsten angeschlossen an Kant's System, und dasselbe mit einer fast ängstlichen Gewissenhaftigkeit, die ihn oft zu künstlichem Dogmatisiren verleitet, mit dem kirchlichen System in Einklang zu bringen suchend, erscheint Tieftrunk; weßhalb auch, in Folgendem, wo es eben auf die Darstellung der Bearbeitung der Dogmatik nach Kant's Principien ankommt, auf ihn am meisten Rücksicht genommen werden mußte. Ammon folgt in den Lehren von Offenbarung und Gnadenwirkungen seinem richtigen Gefühle, das Recht des frommen Bewußtseins neben dem verständig-anthropologischen Pelagianism zu wahren, erkennt aber doch das wahre Verhältniß der beiden nicht vollkommen klar, weßhalb er in ein willkürliches Trennen des Antheils an der Besserung zwischen Gott und dem Menschen verfällt, und, von einem unmittelbaren, unfühlbaren Antheil Gottes sprechend, sich den Vorwurf zugezogen hat, seinen Rationalism mit Mysticismus zu ver-

1) Der Kürze halber mußte hier eine noch gedrängtere synoptische Behandlungsweise eintreten, als oben bei der speciellen Darstellung der supranaturalistischen und rationalistischen Dogmatik dieß der Fall war.

mischen [1]). Er übertrifft übrigens Tieftrunk im Ganzen nicht bloß durch Freimüthigkeit, sondern auch durch Klarheit. — Darin stimmen sie sämmtlich überein, daß der Vernunft das Primat in Glaubenssachen zukomme; selbst Tieftrunk, der doch am behutsamsten mit der Kirchenlehre umgeht, geräth in Begeisterung, da er vom Werth der Vernunft redet, und schließt den ersten Abschnitt im ersten Bande seiner „Censur u. s. w.“ mit den ewig zeitgemäßen Worten (S. 194): „Wer die Angelegenheiten der Religion der Vernunft entzieht, sorgt sehr übel für sie. Entweder ist sie gut, und wie darf sie dann eine Prüfung scheuen? oder sie ist schlecht — und wie kann man sie dann länger beschützen wollen? O! dessen Sachen stehen sehr übel, der das Licht scheut! — (und S. 195): „Was Gott geschaffen hat, darüber soll der Mensch nicht pfuschen. Er hat jeden Menschen mit Vernunft begabt, und ihn eben dadurch nur zum Menschen gemacht. Wie soll diese herrliche Gabe vom Schöpfer nur umsonst verliehen sein? Soll sie immerhin rosten? — O Freiheit zu denken und zu handeln! die du die Grundsäule des Christenthums bist — wennehe wirst du mit deiner ganzen Macht und Schönheit dem Menschengeschlechte zu Theil werden?“ — Stäudlin geht in seiner Freisinnigkeit so weit, daß er nicht bloß Flecken und Unvollkommenheiten der h. Schrift statuirt, sondern auch „einen Irrthum Jesu selbst in moralischen Grundsätzen“ anzunehmen kein Bedenken trägt. — Demungeachtet sprechen diese Dogmatiker mit einer gewissen Pietät von Jesu und der durch ihn offenbarten Religion, und erkennen deren absoluten Werth für die große Menge, und ihren relativen für die, welche zum Vernunftglauben sich erhoben hätten [2]).

Deßhalb wird in der folgenden Darstellung nicht bei jedem Dogma der Auffassung jedes einzelnen der genannten kantischen Dogmatiker Erwähnung geschehen, sondern nur da werde ich mehrere reden lassen, wo es ihre Abweichung vom kantischen Princip oder von einander erforderlich macht.

1) s. Manitius, die Gestalt der Dogmatik in der lutherischen Kirche seit Morus, Wittbg. 1806. S. 232.

2) Um zu sehen, wie diese Dogmatiker in der Anordnung des dogm. Stoffes verfuhren, wird der Blick auf eine — es ist die v. Ammon befolgte — genügen: Theil I. Reine Theologie: a) Gott u. seine Eigenschaften; b) Gott als Vater, Sohn, Geist. Thl. II. Theologische Kosmologie: a) Schöpfung; b) Schöpfung des Menschen; c) Engel; d) Ursprung des Bösen und seine Fortpflanzung; e) göttliche Vorsehung. Thl. III. Theologische Anthropologie: a) Von Jesu, dem Gesandten Gottes an die Menschheit; b) Berufung; c) Glaube; d) Versöhnung; e) Rechtfertigung; f) Heiligung; g) Mittel der Heiligung; h) Kirche; i) Aussichten in die Ewigkeit.

Darstellung der einzelnen Lehren.

Von der Religion.

„Religion" ist [nach Tieftr. I. S. 59 f.] die Vorstellung unsres Freiheitsgesetzes (Gesetzes der unbedingten Selbstthätigkeit, wo die Vernunft durch ihre Form den Willen bestimmt, d. i. des Sittengesetzes) als des Willens Gottes, folglich aller auf dem Freiheitsgesetze gegründeten Pflichten als Gebote Gottes. Die bisherige Definition: eine Art Gott zu verehren ist unvollständig. Denn nach diesem Begriffe habe ich bloß nach dem zu fragen, was ich von Gott wissen oder erfahren kann. Dadurch erhalte ich bloß eine Theologie, eine Gotteserkenntniß. Diese ist entweder rational oder empirisch. Nun kann man theoretisch a priori nichts von Gott erkennen, sondern alles was man hier herausbringt, sind Ideen, deren Realität dahin gestellt bleibt, und Hypothesen, die an sich zwar sehr vernünftig, aber doch nicht durch bloße Speculation erweislich sind. Es bleibt folglich nur die empirische Erkenntniß übrig. Was diese liefert, hätte man auf Zeugniß und guten Glauben anzunehmen, und darnach zu-handeln, indem man mit Vernichtung der eignen freien Selbstthätigkeit sich einem fremden Joche fügt. Mit der Freiheit sinkt aber auch das Sittengesetz, und der Mensch steht dann wie das Thier im Dienst, handelt aus Furcht und Eigennutz (S. 62 u. 63). — Die Theologen täuschen sich selbst, wenn sie, ausgehend von dem Begriff Gottes, wähnen, auf ihre Theologie eine Moral gründen zu können. Denn ein System der Sittenlehre auf einen theologischen Begriff gründen, heißt ein Schloß in der Luft bauen; denn alle theologische Begriffe sind an sich bloße Gedankendinge und leer, bekommen erst durch die Moral Realität, und hängen von ihr also ab. Wie Christus sollen auch wir von der Moral ausgehen, welche, weil sie eine Lehre der Freiheit, d. i. eine Lehre der sich selbst zum Gesetz seienden Intelligenzen ist, auf das Bewußtsein der eignen Gesetzgebung durch freie Selbsterkenntniß gegründet ist; dann zum höchsten Zweck der Menschheit, und durch diesen zu der Bedingung der Möglichkeit, jenen Zweck (moralische Gesinnung und eine ihr angemessene Glückseligkeit) zu realisiren — zu Gott die Menschen führen, als zum vollkommnen Subjecte der reinsten Moralität, welchen der Mensch lieben und verehren kann (S. 65 ff.).

Hiervon weicht unter den genannten Dogmatikern nur Stäudlin im Wesentlichen ab, indem er dem Theoretischen in der Religion an sich selbst, und nicht bloß als Mittel zum Praktischen, Werth zugesteht. Die Tugendlehre, sagt er (Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte §. 6. §. 29. §. 129) führt zur Religionslehre; aber letztere hat auch besondere theoretische Gründe, gewisse, ihr ganz eigenthümliche Vorstellungen, zieht manche moralische Lehren in

ihr Gebiet und betrachtet sie aus einem theoretischen Gesichtspunkt. Tugend- und Religionslehre sind gleich wichtig; der Mensch ist eben sowohl zur Religion, als zur Tugend bestimmt. Es bleibt immer ein armseliger und zweideutiger Begriff von Religion übrig, wenn man sie nicht als Selbstzweck, sondern bloß als Tugendmittel, oder als Moral oder als Anhang derselben betrachtet. — Die ächte und reine Religion, wozu jeder Mensch bestimmt, und welche tief in unsrer Vernunft und ganzen Natur gegründet ist, hat drei Hauptideen zu Gegenständen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Sie betrachtet diese Ideen in ihrer gegenseitigen Beziehung. Sie umfaßt sie im allgemeinen Begriffe des Unendlichen und bezieht dieses auf's Endliche. Sie ist insofern ein Glauben, Vertrauen, Anschauen, Fühlen, Denken, eine Gesinnung.

Geoffenbarte und Vernunftreligion.

In der Offenbarungstheorie sind unsre Dogmatiker rationale Supranaturalisten; sie verwerfen die Offenbarung nicht, doch fassen sie sie freier, als der alte streng supranaturalistische Begriff dieß thut. Stäudl. (a. a. O. §. 32 ff.): Eine übernatürliche Offenbarung kann allerdings als möglich und wirklich gedacht werden, und ist dem freien Verstandesgebrauche nicht zuwider, wenn sie den Menschen anreizt, die Gründe des ihm bekannt Gemachten zu erforschen und sich als ein Erziehungsmittel an seine Vernunft, seine Bedürfnisse, Wünsche und Hoffnungen anschließt. Der Moralität kann nur der reine Supranaturalismus (d. i. der, welcher behauptet, der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung sei nothwendig zur Religion, Tugend und Seligkeit) nachtheilig werden; dieser Supranaturalism kann vernünftigerweise nicht vertheidigt werden. — Die Kriterien der Göttlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung sind: daß sie den strengsten Begriffen von Sittlichkeit und Heiligkeit gemäß sei, jedoch mit Rücksicht auf die Empfänglichkeit der Menschen für das Gute und Wahre. — Auch die reine natürliche Religion schließt den Offenbarungsglauben nicht aus, sondern giebt ihm eine desto sichrere Stütze, indem sie den Glauben an eine zur Beglückung und Bildung der Menschen wirksame Vorsehung erzeugt.

Tieftrunk (a. a. O. S. 103, 126 f.) sagt: In keiner wesentlichen Lehre der durch Christus geoffenbarten Religion ist Etwas enthalten, was der menschlichen Vernunft schlechthin unbegreiflich wäre. Und daß sie alle vernünftigen Inhalts sind, behauptet T. daher, „weil man auch nicht einen einzigen Satz der christlichen Religion aufweisen kann, welcher nicht vernünftig wäre oder aus Vernunftgründen hergeleitet werden könnte; ja, insofern sie zum Wesen der Religion gehören, sind sie alle eben so viele stringente Forderungen des sittlichen Gesetzes der Vernunft." Doch ist immer ein Unterschied zwischen

Offenbarung und Vernunftreligion vorhanden; dieser ist aber in der Quelle und Art ihres Bekanntwerdens, nicht in ihrem Inhalte zu suchen. Die geoffenbarte Religion hat einen übervernünftigen Ursprung, ob sie gleich bloß vernünftige Wahrheiten liefert, und ihre Lehren der Vernunft an sich nicht allein begreiflich sind, sondern diese auch wohl von selbst mit der Zeit darauf hätte kommen können. Auch die offenbarte Theologie muß auf's vollkommenste mit der vernünftigen übereinstimmen (S. 136).

Wenn nun dennoch dem Christenthum Geheimnisse concedirt werden müssen, so sind dieß nicht Geheimnisse, die der Vernunft an sich unbegreiflich sind, sondern es sind — der Welt bis dahin unbekannte und unbeherzigte Wahrheiten. Die Geheimhaltung war nur Folge der praktischen Klugheit (die es vermeidet, durch „zu viel auf einmal Sagen" mehr zu schaden als zu nützen); keine Folge der Unmöglichkeit es zu begreifen (S. 125 f. 131). Näher werden die Geheimnisse bestimmt Thl. II. S. 202 ff. Die richtige Definition davon ist „eine Verborgenheit, auf welche die Vernunft in ihrem theoretischen oder praktischen Gebrauche stößt." Theoretische Geheimnisse sind Geheimnisse der Natur, praktische sind Geheimnisse der Religion. Alle letzteren fließen aus der Idee des moralischen Endzwecks und sind nichts Anders als problematische Gedanken über die Möglichkeit desselben, sofern diese nicht auf uns beruht.

Deutlicher Ammon (Entwurf u. s. w. §. 53 u. 54): Geheimnisse sind Dogmen, welche die Gränzen der menschlichen Vernunft überschreiten. Sie können in einer Offenbarungstheorie statt finden, wenn moralische Probleme durch Sätze gelöst werden, die in, für uns unbegreiflichen, Speculationen endigen. Doch (setzt er, noch weiter gehend als T., hinzu) können sie kein Gegenstand des öffentlichen Unterrichts werden. In der ganzen Religionslehre findet kein Geheimniß statt; weil die Pflicht Freiheit und Kenntniß des Sittengesetzes voraussetzt.

Schmidt gründet seine Offenbarungstheorie auf die Nothwendigkeit einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. Nehmen wir ein Fortschreiten des Menschengeschlechts an, so müssen wir (a. a. O. §. 25 ff.) auch annehmen, daß die ersten Menschen auf einer ganz niedrigen Stufe gestanden haben. Wer erzog sie? Ein vernünftiges Wesen, das kein Mensch war, ein Geist nahm sich ihrer an. Die Erziehung des ganzen Menschengeschlechts, sofern sie demselben von außenher zukommt, nennen wir Offenbarung. Das M. G. muß aber eine Stufe erreichen, wo die Offenbarung aufhört, und es sich selbst überlassen bleibt. Auf einer höheren Stufe der moralischen Cultur kann sich das ganze M. G. aus sich selbst von der Wahrheit der Religionslehren überzeugen, die es ehemals auf die Auctorität der Offenbarung glaubte. Ja, §. 175: In den älteren Zeiten mußte das

M. G. an eine Offbg glauben, wenn es erzogen werden sollte; in den spätern Zeiten durfte sie zweifeln: denn das Bedürfniß einer Offenbarung hatte aufgehört. — Der letzte Zweck der Erziehung des M. G. ist die Sittlichkeit des zu Erziehenden. — Der Zweifel an Offenbarung in unsrer Zeit ist (§. 183) ein Zeichen, daß die Menschheit fortschreitet, daß sie sich losgerissen hat vom bloßen Auctoritätsglauben. Die ersten Versuche des Knaben im Gehen fallen oft unglücklich aus; allein ohne sie würde er selbst nicht gehen lernen. Indeß das Volk bedarf noch einer wunderbaren Offenbarung; denn an dem Wunderbaren, Übernatürlichen hängt seine Überzeugung von der göttlichen Offenbarung, und an dieser sein Glaube an die Religionswahrheiten und die Verbindlichkeit des Sittengesetzes. (u. §. 262): Die Offbg führt den Menschen auf den Weg, auf welchem er selbst weiter fortgehen soll. Ihn bis an's Ziel zu führen, kann nicht ihr Zweck sein, so gewiß als sie Erziehung des M. G. ist.

Obschon das Christenthum unter positiver Form und als göttliche Offbg erschien, was nothwendig war, um ihm bei'm großen Haufen Eingang zu verschaffen (Ständl. §. 65), so erkennen doch alle unsre 5 Dogmatiker als Wesen desselben die Vernunftreligion an.

Ständlin §. 10 ff.: Der Zweck Jesu ging bloß dahin, die moralisch-religiöse Tendenz des Judenthums herauszuheben, das Fehlende hinzuzusetzen, eine moralische Religion aufzustellen, und sammt einer moralischen Anstalt unter den Menschen fortzupflanzen. Das Positive und Historische ist durchaus aus dem Judenthum her und meistens nur als Mittel zu jenem Zwecke da. Jesus accommodirte sich bei gewissen Lehren und hatte dabei immer die reinste Absicht, welche auch bei einem Irrthum in moralischen Grundsätzen, immer ehrwürdig und heilig bleibt. Manches erschien ihm, als damals nothwendige Form der Religion, wichtiger und nothwendiger, als es an sich ist. Die Religion Jesu (nicht bloß ihre Darstellung und ihr Verständniß durch die Menschen) ist perfectibel, welches aber nicht hindert, daß ewige Wahrheiten in ihr enthalten waren und daß sie ein Werk göttlicher Weisheit und Güte ist.

Unterscheidung der Theologie von der Religion.

Die Theologie macht nur einen Theil der Religionslehre aus; sie ist die Lehre von Gott. Hierbei sollte man bleiben und nicht, den Theil mit dem Ganzen verwechselnd, definiren: Theologie sei der systematische Lehrbegriff oder der wissenschaftliche Vortrag der Religion, während der gemeine Mann mit Religion fürlieb nehmen müsse. Besser würde es also sein, den stolzen und einseitigen Namen eines Theologen mit dem passendern eines Religionslehrers zu vertauschen; und diese würde dann populär oder wissenschaftlich

abgehandelt, immer Religionslehre bleiben (Tieftr. I. S. 132—137. vgl. Ammon a. a. O. §. 2).

Vom Werth der Vernunft in Religionssachen.

Durch die Vernunft allein kann die Religion begriffen, und durch sie allein kann sie praktisch oder willenbestimmend werden; nur für die Vernunft des Menschen ist Religion brauchbar; nur einen Vernunftzweck kann sie befördern; mit ihm muß sie also harmoniren: hieraus folgt der wichtige Satz „die Vernunft ist das höchste Princip aller Religion, sie ist souverain;“ und „die Übereinstimmung der Religion mit dem wesentlichen Vernunftzwecke des Menschen ist die höchste Instanz für alle Religionssätze“ (Tieftr. I. S. 150, 157 f.). Ähnlich sagt Daub in seinem Lehrbuch der Katechetik 1801 (wo er noch, wie er in der Vorrede zum Judas Ischarioth erklärt, von der kritischen Philosophie eingenommen war), die Vernunft, wie sie das Instrument des Erkennens ist, müsse auch das materielle Princip aller Erkenntnisse sein, aus der besonders die Religion abzuleiten sei. — Hr. Döderlein und Hr. Morus stecken (sagt Tieft. I. S. 163 f.) immer noch die Gränzen der Vernunft zu eng; sie ist nicht allein zur Anerkennung und Folgerung, zur Erklärung und Vertheidigung des Gegebenen, sondern auch zur Prüfung und Bewerthung des Gegebenen, und zwar nach einem ihr selbst und allein zugehörigen Princip befugt. Dieses ist nun kein anderes als das Grundgesetz des Christenthums: Liebe deinen Nächsten als dich selbst. (Ganz übereinstimmend: Ammon a. a. O. §. 5 ff. und Schmid S. 123. 349. 362. 404 u. a. Stäudl. §. 129. u. Schmidt §. 15). Dennoch aber erkennt T. an, daß die Vernunft ihre Gränzen habe. „Die Vernunft muß allerdings vor gewissen Dingen die Hand auf den Mund legen, wenn von Einsicht die Rede ist. Doch müssen solche Sätze dennoch der Censur der Vernunft unterworfen werden, damit sie zum wenigsten einsieht, 1) daß und warum sie von denselben keine objective Einsicht haben kann; 2) daß sie keinen Widerspruch in sich selbst tragen und 3) daß sie wesentliche Sätze der Religion sind. So kritisirt sie sich selbst, und durch Selbsterkenntniß bescheiden gemacht, hält sie für wahr, was ihrer Einsicht zwar zu hoch, aber zu ihrem wesentlichen Zweck doch nothwendig erforderlich ist. Widersprechen darf ihr nichts, auch in der christlichen Religion nicht; denn diese ist ja ursprünglich auf weiter nichts als auf der sich selbst gesetzgebenden Freiheit (praktischen Vernunft) als ihrem Grundsteine erbaut (Tieft. I. S. 176. 179. 193 f.). — Ebenso stark tritt das kantische Princip bei Ammon hervor, wenn er §. 7 den Kanon aufstellt: 1) Was in der h. Schrift dem moralischen Religionsglauben widerspricht, kann nicht göttlich sein; 2) die Stellen, welche theologische Ideen enthalten, und sich wirklich oder nur scheinbar wider-

sprechen, müssen so erklärt werden, daß sie mit dem moralischen Religionsglauben übereinstimmen. — Hieran schließt sich genau das Capitel:

Von der heiligen Schrift.

Die Bücher des N. T. (sagt T. I. S. 196—209) haben nur Werth für uns, sofern sie mit dem Geiste des Christenthums (= dem Sittengesetz in uns) übereinstimmen. Bei solcher Prüfung verliert nur die Offbg Johannis etwas von ihrem Ansehen, sonst aber kein einziges Buch. Das N. T. ist zwar sehr schätzbar zur Erkenntniß der Lehre Christi, und ohne dasselbe würde es sehr schwer halten, den wahren Geist Christi wieder zu finden; aber durchaus nothwendig ist es nicht. Man hätte auch ohne dasselbe den reinen Geist des Christenthums erhalten oder hernach wiederfinden können, sobald man nur das Princip desselben (Liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst) aufbewahrt hätte. — Das A. T. dient bloß zur Erläuterung des neuen. Gesetzliche Kraft hat es für uns ganz und gar nicht. — Wir haben also eigentlich nur eine äußere Quelle der christl. Religion: die ächten Schriften der Jünger Jesu. Denn die Vernunft ist eigentlich keine besondere, noch weniger eine Nebenquelle, sondern sie ist das Princip und der Sitz aller Religion überhaupt, und auf sie concentrirt sich auch die Offenbarung selbst. Nur muß man sich unter Vernunft hier nicht Vernünftelei oder Privatmeinungen, sondern „die allgemeine für alle Menschen und alle Intelligenzen gleich unabänderliche Vernunft vorstellen, welche in der realisirten Vollendung das Ideal der Gottheit selbst ausmacht."

Übereinstimmend hiermit sagt Ammon (a. a. O. §. 212—218): In der Bibel ist das äußere Wort Gottes enthalten; dieß ist für uns nur insofern Wort Gottes, als es mit dem inneren, aus dem Sittengesetz (= Vernunft in Tieftrunk's Sinne) sich entwickelnden, göttlichem Worte zusammenstimmt. Denn nur letzteres ist allgemein anwendbar und ewig; ersteres nicht immer. Die außerordentliche Kraft des wahren moralischen Wortes Gottes über das menschliche Herz beruht allein in der Übereinstimmung seines Inhalts mit den Vorschriften des Sittengesetzes. — Stäudlin (§. 52 ff.): Die Verfasser des N. T. waren weder Betrüger, noch durchaus Betrogene, aber von manchen der wundervollsten Begebenheiten waren sie nicht selbst Zeugen; ihre Nachrichten scheinen hier und da aus Volkssagen geflossen zu sein; sie theilen mit ihrer Nation den Hang zum Aberglauben, und in ihren Erzählungen kann man oft Geschichte von der Einkleidung nicht mehr unterscheiden. Ihre Schriften waren eigentlich nicht dazu bestimmt, daß die christl. Religion allein aus ihnen erkannt und auf sie gegründet werden sollte. In der Folge aber wurden sie ein ganz unentbehrliches Mittel zur Erhal-

tung und Fortpflanzung des Urchristenthums. Der Geist des Christenthums wird dadurch nicht entstellt und gehemmt; nur darf man dasselbe nicht bloß auf eine h. Schr. gründen und keine abergläubischen Begriffe von Inspiration voraussetzen. Auch jetzt noch verdienen diese Bücher als ehrwürdige, heilige Reliquien und Urkunden, „ungeachtet der Flecken und Unvollkommenheiten, die eine aufgeklärte Nachwelt an ihnen entdeckt hat," verehrt und bei'm Cultus der Christen zu Grunde gelegt zu werden. Nur hätte man das äußere Wort Gottes nicht auf Kosten des inneren (der Stimme des Gewissens und der Vernunft in jedem Menschen) zu hoch erheben, sondern vielmehr das eine durch das andere bestätigen sollen. — Schmidt scheint dem Historischen einen größeren Werth zuzugestehen, indem er (Vorrede S. 7) das Verfahren derer tadelt, welche nur die Wahrheiten, auf welche den Menschen das religiöse Gefühl leite, als christliche Lehren gelten lassen wollen, und die h. Schriften, wo dieselben jenen Voraussetzungen zu widersprechen scheinen, durch ihre Erklärung zur Übereinstimmung zwingen. (u. Vorrede S. 1 ff.): Die christliche Dogmatik beantwortet die rein historische Frage: „was Jesus und seine Schüler als Religionslehre angaben oder voraussetzten?" Dieß muß durch historische, nicht durch moralische Interpretation ermittelt werden. Dieser moralischen Interpretation, welche Kant im „Streit der Facultäten" S. 49 ff., so wie in seiner „Relig. innerhalb der Gr." S. 158 ff. empfahl, huldigen dagegen die übrigen vier Dogmatiker; am wenigsten jedoch Ständlin und Schmid; während Tieftrunk ihr wärmster Vertheidiger ist. Dieser sagt (Thl. II. Vorrede u. III. S. 143 ff.): Den Bibelstellen, die an sich nicht von praktischem Nutzen sind, muß man eine praktische Deutung geben, und sie als Hülle für die Aussprüche der Vernunft (Sittengesetzes) betrachten, d. i. unbekümmert um den grammatisch-historischen Sinn moralisch interpretiren. — Ammon §. 216: „Die grammatische Bibelerklärung hat ziemlich ihren Gipfel erreicht; aber die moralische bleibt eine Aufgabe für alle Zeiten, so lange Menschen an die Göttlichkeit der h. Schrift glauben." Schmid tadelt S. 468, daß Kant die moralische Interpretation, die sich im Ganzen wohl vertheidigen lasse (S. 447 ff.), zu weit ausdehne, indem er auch die Bibelstellen mit derselben nicht verschone, die an sich schon einen guten moralischen Sinn hätten.

Den alten streng supernaturalistischen Inspirationsbegriff hält keiner der kantischen Dogmatiker fest. Doch läugnen sie auch nicht jede göttliche Unterstützung der h. Schriftsteller. Der Beweis einer göttlichen unmittelbaren Eingebung der h. Schriften kann nicht evident gemacht werden, und gehört sogar (Schmid S. 260) nicht zum Wesentlichen des Christenthums. — Alle Behauptungen über die Eingebungen der h. Schr. bleiben Hypothesen, indem es weder

möglich noch nützlich, den Antheil, den Gott an der h. Schr. nahm, näher zu bestimmen (Ammon §. 43 ff.). — Eine göttliche Unterstützung mußte (Schmidt §. 282) indeß bei den Schriften des alten und neuen T. Statt finden, weil beide ein Bedürfniß für die Nachwelt waren, und ihre Erhaltung als eine Veranstaltung der Gottheit zu betrachten ist.

Wunder und Weissagungen.

Unter Wunder ist zu verstehen (Tieftr. I. S. 217) „eine durch keine Erscheinung (sinnlich = natürliche Begebenheit), sondern durch eine nichtsinnliche (übernatürliche) Ursache gewirkte Begebenheit.“ Wir können (III. S. 142 ff.) die Möglichkeit, ja selbst die Wirklichkeit derselben nicht leugnen, so lange die historischen Beweise ihre Kraft behalten und der Ursprung aus Naturursachen nicht gezeigt werden kann. Wir müssen versuchen, sie auf natürliche Principien und moralische Absichten Gottes zurückzuführen. So soll bei der Vorstellung von Jesu Geburt durch eine Jungfrau die Aufmerksamkeit nicht sowohl auf das Unbegreifliche aus Naturursachen, als vielmehr auf seine ursprüngliche, nie verwirkte Unschuld gerichtet werden. Die Erklärung: „das ist mein lieber Sohn“ deutet an, daß die Macht und der Zweck Jesu bloß moralisch sei. Auferstehung und Himmelfahrt Jesu (welche als wahre, historisch beglaubigte Wunder dastehen) sind im Beispiel gegebene Darstellungen der praktischen Idee von dem Übergang aus diesem Leben in ein andres, und von der Angemessenheit des künftigen Zustandes zu der Moralität des hier geführten Lebenswandels. — Stäudl. (§. 63): „Daß ein wahres Wunder geschehen sei, davon kann sich kein Sterblicher je mit voller Gewißheit überzeugen. Wenn man aber eine Begebenheit aus den Gesetzen und Kräften der Natur nicht erklären kann, wenn selbst ausgemachte Gesetze der Natur dadurch aufgehoben werden, und Alles: die Lehre, zu deren Bestätigung sie geschieht, die Begebenheit selbst, der menschliche Lehrer, sein Charakter, sein Zweck, seine Anstalt göttlich, wohlthätig, rein ist, und die Wunder für Menschen geschehen sind, welche derselben zum Religionsglauben nothwendig bedurften: so kann man allerdings vernünftigerweise an ein Wunder glauben. — Schmidt (§. 184): Das Volk bedarf jetzt noch der Wunder, um religiös und moralisch zu sein. — Ammon (§. 24 ff. §. 153): Die Wunder haben einen introducterischen Zweck, und nur für Diejenigen Beweiskraft, welche sich von der Wahrheit einer Offbg bloß durch sinnliche Gründe überzeugen können; verlieren aber ihre Beweiskraft für Alle, welche einer gründlichen Erkenntniß der Wahrheit aus inneren Gründen fähig sind. Unabhängig von der Religion verliert das Wunderbare allen Werth. Jesu Wunder können bei dem Göttlichen ihres Endzwecks mit Recht auf den Willen und die Allmacht Gottes zurückgeführt werden,

wenn man dabei der Weisheit seiner Weltregierung nicht abergläubisch oder vermessen zu nahe tritt.

Wie mit den Wundern, so verhält es sich auch mit den Weissagungen Jesu, welche, wie sie im N. T. vorkommen, auch wahre Wunder der Vorhersehung sind. Unter den Weissagungen auf den Messias dagegen ist keine eine so bestimmte, daß sie nothwendig als ein Wunder der Vorhersehung und als ein Beweis der göttlichen Sendung Jesu betrachtet werden müßte; aber sie waren selbst leitend für Jesum. Ohne sie hätte er seine Religion in der Welt nicht einführen, und sie hätten ohne ihn das nicht werden und wirken können, wozu von jeher der Keim in ihnen lag. Sie sind wahrhaft göttliche, ewig denkwürdige Orakel, obgleich mit sinnlichen und eingeschränkten Erwartungen und Vorstellungen vermischt. Sie sind die wichtigsten unter allen bekannten Orakelsprüchen; durch sie hat die Vorsehung die herrlichsten Zwecke an der Menschheit erreicht (Stäudl. §. 63 f.).

Von Gott.

In der Lehre „von Gott" sagt Tieftr., wiederum streng an Kant festhaltend (II. S. 166 ff.): Die Anerkenntniß Gottes beruht auf dem Sittengesetze. Bisher fehlte es der Erörterung des Begriffs und der Eigenschaften Gottes an zweckmäßiger Ordnung, weil man den moralischen Begriff nicht obenanstellte. Stäudlin und Schmidt sind dagegen nicht so streng kantianisch. Ersterer sagt (§. 71 ff.): Die Vernunft leitet sowohl durch theoretische, als durch praktische Gründe zum Glauben an das Dasein Gottes. Alle vernünftigen Gründe müssen vereinigt werden, um diesen Glauben fest und lebendig zu erhalten. Eine eigentliche Demonstration enthält auch unser moralisches Bewußtsein nicht. — Letzterer (§. 101 u. §. 98): Kant hat den moralischen Beweis nicht in seiner ganzen Ausdehnung vorgetragen. Er geht nur von der Nothwendigkeit einer Vergeltung *) aus, und erschöpft den Inhalt des religiösen Vertrauens nicht. Das religiöse Vertrauen des Menschen, das sich nur in der Annahme einer Gottheit befriedigt, ist das Fundament des Glaubens an Gott, ein Gefühl, das, wenn sich der Mensch durch moralische Gesinnung dazu erhoben hat, durch keine Zweifel erschüttert werden kann. — Am meisten weichen wohl unsre Dogmatiker von einander ab in der Lehre von der Dreieinigkeit. Stäudl. §. 88 f.: Wenn auch beim Ausdruck „Gott ist Vater Jesu," an ein geheimnißvolles und in seiner Art einziges Verhältniß zu denken ist, so ist es

1) Den moralischen Beweis in seiner beschränkten kantischen Fassung hat mit der größten Schärfe und Feinheit Hegel, in seiner Phänomenologie des Geistes S. 465, in seiner Unhaltbarkeit dargestellt.

doch kein inneres im Wesen der Gottheit, wie der strenge Supernaturalism glaubt, sondern ein äußeres zwischen Gott und dem Menschen, Jesus. Kein Satz ist biblisch-wahrer als der: „Jesus, der Sohn Gottes, ist Gott." Diese Lehre kann jedoch durchaus keinen Sinn haben, welcher mit der Lehre von der Einheit und Geistigkeit Gottes streitet. Die Juden glaubten, Gott werde einst in der Person des Messias auf die Erde niedersteigen; Jesus accommodirte sich unstreitig an diese Vorstellung, um wirken zu können; drückte aber zugleich dabei Wahrheiten und eigne Überzeugung aus, wobei durchaus weder Unordnung im Verstande, noch Unredlichkeit im Charakter angenommen werden kann. — Der h. Geist war eigentlich schon im Vater enthalten; aber er mußte besonders herausgehoben werden, weil es wesentlich im Christenthume war, daß Gott als Geist und geistig wirksam verehrt werde. Wie eine Person aber wird er vorgestellt, weil er neben dem Vater und Sohn genannt wird, und der Kürze halber. Lehre vom Vater, Sohn und Geist und Lehre vom Vater und Sohn sind gleichbedeutend. So lange man nicht ganz von der Kirchenlehre abweichen will, betrachtet man diese Lehre am Besten als ein Geheimniß; anders ist es jedoch, wenn man die historische Ansicht zum Grunde legt, mildere Begriffe von Inspiration voraussetzt und der Vernunft den Primat in Glaubenssachen einräumt.

Schmidt §. 199 ff. Ohne Zweifel liegt das Dogma von der Gottheit Christi im N. T. Die Stellen, worin Christus Gott genannt wird, und worin ihm göttliche Prädicate beigelegt werden, geben uns wahrscheinlich die Meinung der Schriftsteller am reinsten; die aber, in welchen er eine Stufe tiefer als die Gottheit gesetzt zu werden scheint, die herrschende Vorstellung der Juden. Es wäre unnatürlich, anzunehmen, Jesus habe unter dem h. G. nur die Wirkungen des Christenthums in seinen Schülern verstanden. — Als einzigen Weg, das Dogma von der Gottheit Christi mit der Religiosität in Verbindung zu setzen, bezeichnet Schmidt (§. 92) Folgendes: Das wichtigste Geschäft der göttlichen Erziehung mußte durch einen göttlichen Gesandten besorgt werden, der alle übrigen an den hierzu erforderlichen Eigenschaften übertraf. Es galt jetzt nicht mehr die Vorbereitung zur Moralität, sondern die Moralität selbst. Dieser Lehrer mußte unfehlbar sein. Aber welcher endliche Geist ist dieß? Deßhalb sagt das Christenthum: dieser Lehrer war zugleich Gott. — §. 249: Der h. G. muß Gott sein. Dafür entscheiden unter andern auch die Wirkungen der moralischen Gesinnung und des religiösen Vertrauens, die ihm im N. T. beigelegt werden. Denn eine moralische Gesinnung und ein religiöses Vertrauen, welche nicht durch unsre Freiheit in uns erzeugt wären, würden uns Nichts angehen und ohne Zerstörung unsrer Freiheit in uns nicht haben entstehen können. Gott allein ist aber der Urheber unsrer Freiheit, kein

andrer als er wirkt also auch durch unsre Freiheit für unsre Sittlichkeit und Religiosität. — §. 260: Das modalistische System (welches durch die Namen: Vater, Sohn, Geist nur verschiedene Wirkungen der Gottheit bezeichnet glaubt) hat nur das gegen sich, daß es nicht mit den Aussprüchen des N. T. zu vereinigen ist; empfiehlt sich aber unserm Verstande sehr. — Nach Tieftr. (II. S. 229 ff. III. S. 1 ff.) ist die Trinitätslehre ein heiliges Geheimniß, eine Andeutung der moralischen Beziehungen[1]) Gottes zum Menschengeschlechte, nicht innerer Verhältnisse des göttlichen Wesens selbst. Die bisherige Dreieinigkeitslehre, welche drei verschiedene Subjecte in Einem göttlichen Wesen behauptet, ist unverständlich, scheint widersprechend, führt zu Zwist, ist unfruchtbar und unerweislich.

Nicht so absprechend verfahren Ammon und Schmid. Ersterer sagt (§. 75): Dieß Dogma verhütete die Ausartung des Christenthums in bloßen Naturalismus und Deismus, und setzte den sinnlichen Menschen in Stand, sich an Jesu und seiner höheren moralischen Würde zu einer moralischen Kenntniß und Verehrung Gottes emporzuheben. Der moralische Theolog wird diese Bedürfnisse seiner sinnlichen Brüder nicht aus dem Auge verlieren, obschon ihm, aus Mangel an Einsicht in das innere Verhältniß dreier Personen zu Einem Wesen, die Zuversicht fehlt, womit der mystische Supernaturalist die genaueren Bestimmungen dieser Lehre aufstellt.

Letzterer sagt (S. 504): Die Lehre von der Dreieinigkeit ist an sich unschädlich, trägt aber wenig oder Nichts zur Beförderung der reinen Religion bei; braucht weder bestätigt, noch widerlegt zu werden und ist so viel als möglich zu benutzen. —

Und in der That wird dieß Dogma auf eine sehr praktische Weise von ihnen, namentlich von Ammon u. Tieftr. angewandt, moralisch interpretirt: „Gott ist Vater, enthält das Geheimniß: daß wir Gott als unsern Schöpfer und zugleich uns als freie Wesen betrachten sollen. Abhängigkeit und Freiheit zu gleicher Zeit? Jene Lehre löst uns dieß Räthsel zu praktischem Behufe. Der Gedanke an Gott, als unsern heiligen, uns wohlthuenden Vater bringt Ehrfurcht und Liebe zu ihm, und dadurch freie Unterwerfung unter seinen Willen in uns hervor." — „Der idealische Sohn Gottes ist Gottes Weisheit, als selbständig, und von Gott ausgehend gedacht. Daß dieser idealische Sohn eine göttliche Würde hat, ist evident. Da Johannes die Weisheit Gottes, als dessen idealischen Sohn,

---

1) Vgl. damit Kant, Rel. innerhalb d. Gr. S. 165, wo als allg. wahrer Religionsglaube aufgestellt wird ein Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels u. der Erde, moralisch als heil. Gesetzgeber; 2) an ihn als den Erhalter des M. Geschlechts, gütigen Regierer u. moralischen Versorger desselben; 3) an ihn als Verwalter seiner eignen heil. Gesetze, d. i. als gerechten Richter.

mit Jesu vereinigt darstellt, und wegen der Reinheit des Charakters Jesu eine moralische Vereinigung zwischen beiden wohl denkbar ist: so können wir mit Recht von seiner göttlichen Würde sprechen. Doch muß man den Sohn Gottes als errungene menschliche Vollkommenheit in Jesu, vom idealischen Sohn unterscheiden, obwohl die Schrift beide in Jesu zusammenfließen läßt. Für praktische Zwecke ist genügend, Jesum als einen durch Geistes= und Herzensbildung vollendeten Freund und Geliebten seines Vaters zu betrachten, der gerade durch diese moralische Verbindung mit Gott tüchtig ward, seinen Verehrern auf der Bahn der Wahrheit voranzugehen. — Gott ist der heilige Geist, heißt: Er ist die ursprüngliche Heiligkeit, welcher alle Heiligung gebietet und fördert. Den heiligen Geist (auch Geist der Religion) als ein für sich bestehendes Subject vorstellen, darf man bloß, um dadurch dem schwachen Verstande des Menschen die Betrachtung des unendlichen Wesens zu erleichtern; man darf dieß aber nicht für den einzigen wissenschaftlichen Lehrtypus erklären" (A. §. 81. 85. 160. T. III. im Anfang). — Am einfachsten Schmid (S. 320) „Die Ausdrücke: Vater, Sohn und Geist bezeichnen das dreifache Verhältniß in welchem Gott zu uns Menschen erscheint:" Er ist Vater aller Menschen, hat seine Liebe durch Jesum ganz vorzüglich bewiesen, und befördert durch seinen Geist Religion und Tugend auf eine herrliche Weise.

Engellehre.

Die Lehre von guten und bösen Engeln wird als indifferente, an sich unschädliche betrachtet; als bloße Privatmeinung Jesu und seiner Apostel, wenn diese nämlich, was aber nicht anzunehmen sei, diese Lehren in ihrem ganzen Umfange geglaubt hätten (Schmid S. 330 u. 504). — „Wir lassen ihre Möglichkeit und Wirklichkeit unangefochten; doch statuiren wir keinen Einfluß derselben auf uns" (Tieftr. III. S. 89). Außer dem bösen Willen des Menschen hat das Reich Gottes auf Erden keinen Widersacher. Der Religionslehrer hat sich auf die moralische Existenz des Satans (die Idee einer absoluten Mißfälligkeit vor Gott) einzuschränken; doch, da diese von dem großen Haufen oft mit der physischen verwechselt wird, so kann er die letztere nicht bestreiten, ohne einen moralischen Indifferentismus zu befördern (Ammon §. 109—113). St. (§. 85 u. §. 147) u. Schmidt (§. 144) stimmen mit Tieftr. überein.

Urgeschichte der Menschen.

Über diese spricht Ammon (§. 92—107), mit dem im Ganzen auch die andern übereinstimmen, am ausführlichsten und deutlichsten. Nach ihm ist die mosaische, ehrwürdige Rhapsodie nur bildliche Darstellung des Schöpfungswerkes; die Beschreibung des Paradieses

und des Lebensbaumes ist Dichtung. Die Urmenschen haben durch Gottes unmittelbare Schöpferkraft Dasein und vollendete Anlagen zur moralischen Vollkommenheit erhalten; in letzteren allein besteht das wahre Bild Gottes an dem Menschen, und eine physische Unsterblichkeit, vollkommene Weisheit oder Heiligkeit können die Urmenschen nie besessen haben. — Die mosaische Erzählung vom Sündenfalle ist für uns, wenn auch der Verfasser sie für Thatsache gehalten haben sollte, dennoch nur Dichtung; denn sie fällt in ein Zeitalter, dem es durchaus an historischen Zeugnissen fehlt. Der moralischen Schrifterklärung sind alle Bilder dieser Erzählung Symbole morgenländischer Ideen. Nimmt man die Einkleidung weg, so bleibt übrig: 1) die Vorstellung des moralischen Gesetzes als göttlichen Verbotes; 2) die Vorstellung des, der Sinnlichkeit von Außen gebotenen und durch die Empfindung in die Seele gebrachten Gutes; 3) die Vernünftelei über die Vorzüglichkeit des äußeren Scheingutes vor dem inneren, moralischen Gute; 4) der freie Entschluß, den Willen durch den sinnlichen Reiz, mit Unterdrückung des Gesetzes, bestimmen zu lassen. — Der Ursprung des Bösen ist allein aus dem ersten Mißbrauche der menschlichen Freiheit abzuleiten; weder aus Gott, noch Teufel oder den Schranken der menschlichen Natur. Mit der ersten Sünde fing für die moralische Cultur der Urmenschen eine ganz neue Periode an. Nicht mit der Natur der Dinge, sondern mit ihrem Gemüthe ging dadurch eine Veränderung vor. Äußere Übel waren vorher schon da; aber durch das Bewußtsein der Schuld wurden sie, die vorher nur Erhöhungsmittel der Freude gewesen sein würden, Vergeltung und Strafe. —

Erbsünde.

Durch körperliche Fortpflanzung der Urmenschen haben auch wir den Hang zum Bösen, die mechanische Gewalt der Sinnlichkeit, die die Folge des Sündenfalls war, als Erbtheil überkommen; dieser Hang ist zwar, als Bedingung der Tugend, keineswegs selbst böse; doch kann man, da alle Menschen diesem Hange trotz ihrer Freiheit folgen, uneigentlich sagen, daß wir durch diesen Hang die Sünde angeerbt haben, und die Strafen der Urmenschen auch als die unsrigen betrachten; obschon die Sünde jener im eigentlichen Sinne, und ihre Schuld und Strafe keineswegs auf Andere übertragen werden konnte (Ammon §. 120 ff.). Vgl. T. III. S. 112 ff.; Stäudlin (a. a. O. §. 99 f.) und Schmidt a. a. O. §. 155 ff. Des Letzteren Meinung entfernt sich am weitesten vom kirchlichen Systeme. Er zweifelt noch, ob die Bibel in der That behaupte, „daß die Menschen ohne Adam's Fall keinen Tod würden erfahren haben,“ und die Beantwortung der Frage: ob die allgemeine Neigung zum Bösen von der Abstammung oder Erziehung herzuleiten sei, erklärt er „weder für die Religions-

noch Sittenlehre, sondern nur für die Pädagogik wichtig. Die Vernunftgründe sprechen für die zweite Ansicht."

Christologie.

1) Person Jesu. a. Zwei Naturen. Tieft. III. S. 166 ff.: Die Verbindung Gottes mit ihm war nicht eine naturalistische Vermischung der menschlichen Natur mit der göttlichen, sondern eine moralische Ansicht Eines und desselben Menschen, in wiefern er unter Gottes Leitung den Willen Gottes that. Schmidt (§. 211 f.): Bei den Vorzügen der menschlichen Natur Christi vor der unsrigen hätte man der Anamartesie noch die Freiheit vom Irrthume beifügen sollen (nach Joh. 8, 46). Der Volkslehrer soll die Lehre von der Menschheit Christi anwenden, um die Berechtigung, ihn als Muster für uns aufzustellen, darauf zu gründen.

b. Geschichte. Das Unerklärliche vermittelst des Verstandes wird unangefochten gelassen, da es als Symbol für praktische Ideen sich gebrauchen läßt. So liegt in der „übernatürlichen Zeugung" (Ammon §. 148 f.) die wichtige Idee, daß Jesus unmittelbar aus Gott hervorgegangen sei; welche Idee der praktische Religionslehrer als Symbol der, sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden Menschheit benutzt. — (Ders. §. 151): Jesu Versuchung bestand in drei Angriffen der Sinnlichkeit α) mit Hunger und dem darauf gegründeten Anspruche, durch unmittelbare Dazwischenkunft der Allmacht erhalten zu werden; β) mit Wundersucht; γ) mit Herrschsucht. Die äußern Veranlassungen der Versuchung genauer zu bestimmen, ist unmöglich und unnöthig. — (T. III. S. 158) Auferstehung und Himmelfahrt lassen sich nicht anders, denn als Wunder denken; damit hört alle theoretische Erklärung auf und bleibt nur die moralische übrig (diese s. o. bei den Wundern). Schmidt scheint bei der Auferstehung kein besondres Wunder zu finden, indem er dieselbe von der göttlichen Natur in Christo, die dem Tode nicht amheimfallen konnte, nach (1. Petr. 3, 18) herleitet, und nicht von besonderer wunderbarer Einwirkung des Vaters (§. 237). Die Lehre von den Ständen Christi besteht (§. 242) nur aus Nachrichten der neutestamentlichen Schriftsteller, nicht aus Religionslehren. Schmid sagt ebenso freisinnig (S. 487 ff.): Die kirchlichen Lehren von der Hoheit der Person Christi, der Absicht und den Folgen seines Todes, seiner Auferstehung und Himmelfahrt dürfen für jetzt in der Dogmatik nicht ganz wegbleiben; u. (S. 229) die Lehre von der göttlichen Sendung und Messiaswürde Jesu ist eigenthümliche, aber nicht wesentliche Lehre des Christenthums. Sie diente nur, um die Juden und Heiden für die Hauptlehren empfänglich zu machen. — Den messianischen Hoffnungen der Juden legte Jesus (Ammon §. 38) die reinsten moralischen Ideen unter.

2) Geschäft Jesu. a. Lehramt. Stäudlin §. 41: Das Christenthum ist die Vollendung des Judenthums und eines seit uralten Zeiten angelegten und sich allmählig entwickelnden göttlichen Planes zur moralisch-religiösen Aufklärung und Vervollkommnung des Menschengeschlechts. Christi Hauptverdienst ist: diesen Plan erkannt und verfolgt zu haben. — Ammon §. 165: Die seligmachende Kraft des Christenthums bezieht sich nicht sowohl auf den historischen Theil desselben, der, seiner Natur nach, nicht allgemein werden kann, als auf den moralischen, der sich auch in den Glaubensarten anderer Völker, nach dem Maaße ihrer Geistesbildung findet und dessen Verbreitung der Hauptzweck Christi war.

b. Versöhnungstod. Schmid (S. 296 ff.): Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Jesu ist gar nicht Lehre Jesu, sondern des kirchlichen Systems; sie ist in allem Betrachte vernunftwidrig und der Moralität höchst nachtheilig. Wenn die Apostel sagen, „Christus starb zur Vergebung der Sünden," so war dieß eine ganz dem Geiste der damaligen Zeiten angemeßne, locale und temporelle Redeweise. Um den herrschenden thörichten Wahn, „Gott müsse durch Opfer versöhnt werden," zu tilgen, erklären sie den Tod Jesu für das einzig vollgültige Opfer für die Sünden der Welt. Sie verhießen, wie aus der ganzen Vorstellungsart Jesu und der Apostel klar ist, Vergebung der Sünden nur darum, damit die Menschen, frei von Muthlosigkeit, die Tugendbahn beträten. Genau dieselben Ansichten hat Ammon (§. 146—194). Tieftrunk (II. S. 261 ff.) sagt: Der Versöhnungstod Jesu ist ein Symbol, welches (da in Jesus der Logos erschienen war) das Verhältniß darstellt, worin Gott als Vater zu den Menschen steht. Die Gesinnung Jesu (er starb versöhnt selbst mit seinen Feinden) ist Beweis und Darstellung der Gesinnungen Gottes in unsrer Begnadigung. Der grobe Begriff der Abbüßung durch einen Dritten ist nicht schriftmäßig. Es handeln nicht Drei, sondern nur Zwei persönliche Wesen in der Versöhnung: der sündige Mensch und der vergebende Gott.

Übereinstimmend hiermit Stäudlin §. 111 ff.: Was im N. T. als Wirkung des Todes Jesu beschrieben wird, kann am besten von einer Erklärung und Versicherung, die Gott durch diesen Tod ertheilte, verstanden werden. (§. 115): Die Apostel accommodirten sich der damals herrschenden Meinung, und die Lehre vom Versöhnungstode an der Stelle der Menschen kann nicht als Offenbarungslehre gelten. Der Glaube an den Tod Jesu ist nichts anders, als was durch Jesu Tod dargestellt und versichert wird.

Schmidt §. 221: Als moralischer Lehrer mußte Jesus nicht bloß durch Unterricht, sondern auch durch Beispiel lehren. Zur Vollständigkeit des letzteren gehörte auch sein Leiden und Sterben. Es diente auch als Urkunde seiner Überzeugung und mußte gerade seinen

Belehrungen die meiste Wirksamkeit ertheilen. Man konnte daher wohl sagen: durch sein Leiden und Sterben habe er die Menschen von der Sünde befreit. Die Annahme „daß Gott um unsrer Beruhigung willen die Sündenvergebung an das Faktum des Todes Jesu geknüpft habe," zu einem Hauptgegenstande des öffentlichen Unterrichts zu machen, ist nicht rathsam; sie sollte zur Privatbelehrung für den ehemaligen Lasterhaften, der von Reue an den Rand der Verzweiflung getrieben wird, aufbewahrt werden (§. 227 f.).

c. Rechtfertigung durch den Glauben. Ammon (§. 173 ff.): Der Wahn, Gott auf irgend eine andre Weise, als durch Beobachtung des Sittengesetzes zu gefallen, ist religiöser Aberglaube. Der christliche Religionsglaube ist die lebendige Überzeugung, daß die Lehre Jesu göttlich sei, und daß uns Gott nach der Übereinstimmung unsrer Gesinnungen mit ihr richten werde. Da Jesus, vermöge seiner Vereinigung mit dem Logos, Eins ist mit Gott, dem höchsten Sittengesetze, so ist der christliche Glaube eben so Eins mit dem Glauben an Jesum, als der vernünftige Religionsglaube Eins mit dem Glauben an Gott ist. Der vernünftige Religionsglaube (dessen auch die Nichtchristen fähig sind, weßhalb wir nicht Ursache haben, für die Seligkeit derselben besorgt zu sein, §. 168) unterscheidet sich von dem christlichen nur dadurch, daß er von letzterem durch die Versicherung und das Beispiel eines göttlichen Gesandten Belebung und Stärkung empfängt. Der äußere, historische Glaube wird von Jesu nur gefordert als die erste Bedingung der Möglichkeit seines Einwirkens auf seine Zeitgenossen, und ist noch jetzt als Mittel, den innern Glauben hervorzubringen, für alle Anfänger in der Religionserkenntniß wichtig, löst sich aber durch Fortschreiten in der Gottseligkeit in den innern auf. Ein blinder Auctoritätsglaube an Jesum ist nicht ächte Verehrung, widerspricht den Forderungen der Vernunft, schadet der wahren Auctorität Jesu, indem er voraussetzt, daß die Wahrheit seiner Lehre auf bloßem Ansehn seiner Person beruhe, befördert die Trägheit und vermindert die Sittlichkeit. Die moralische Vollkommenheit Jesu (sein Verdienst) kann uns nur in so fern rechtfertigen, als sie durch den Glauben in unser Gemüth übergegangen ist. Vom wahren Glauben an Christus ist tugendhafte Gesinnung unzertrennlich. Einzelne Tugenden, unabhängig vom lebendigen Glauben, können dem Menschen wegen ihrer unreinen Quelle nie einen Weg bahnen (§. 197 u. 198). — Aus diesem Glauben fließt auch die Überzeugung von der Vergebung der Sünden. Mit dem Glauben an Gott, als den Urheber des Sittengesetzes und das höchste moralische Wesen, ist dem Glaubenden zugleich die Überzeugung gegeben, daß Gott weder aus Rache, noch um zu vergelten, sondern lediglich um zu bessern, strafen müsse; und die Übel die den Gebesserten treffen, sind ihm nicht mehr Strafen. Der Widerstreit des Paulus und Jacobus ist nur scheinbar.

Paulus spricht von dem moralischen oder eigentlichen Religionsglauben, Jacobus vom historischen; Paulus von den mosaischen, Jacobus von den moralischen Gesetzeswerken. Gleichlautend Ständlin §. 115: „Jacobus widerspricht der paulinischen Theorie nicht, stellt vielmehr ihren Geist dar und beugt dem Mißverständniß und Mißbrauch derselben vor. —

Schmidt (§. 295 ff.): Der Glaube, den das N. T. als Bedingung des göttlichen Wohlgefallens verlangt, ist die moralische Gesinnung und das religiöse Vertrauen. Dieser Glaube allein giebt dem Menschen Werth.

Schmid (S. 313 ff.): Die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein (mit Ausschluß der guten Handlungen) ist an sich vernunftwidrig und moralisch-schädlich.

Tieftr. (III. S. 182 ff.): Der Religionsglaube ist seiner Form nach nicht bloß theoretisch, sondern praktisch; der praktische (moralische) Glaube an Jesum wird zur Bedingung der Seligkeit gemacht. Der historische Glaube ist nur Mittel zur Introduction des moralischen und trägt in sich selbst die Ursache seiner Auflösung.

Besserung.

Am stärksten tritt hier das kantische rationelle Princip hervor bei Ammon, Schmid u. Schmidt. Ersterer sagt §. 200 ff.: Der Mensch hat an seiner Besserung einen großen Antheil. Es ist einzig und allein seine Sache, den in ihm geweckten oder thätigen moralischen Sinn zu pflegen, zu schützen und zur Regel seiner Handlungen zu machen. Indem Augustin, Luther und die Concordienformel von allem diesen das Gegentheil behaupten, zerstören sie das Fundament aller Moral und Religion. Einen Antheil Gottes an der Besserung des Menschen läugnen wir nicht. Die Schrift nennt ihn Gnadenwirkungen. Diese sind äußerlich und innerlich. Zu ersteren gehören die Sorge der Vorsehung für Unterricht, und für erweckende Beispiele der Tugend u. s. w.; letztere bestehen in der unmittelbaren Wirksamkeit der göttlichen Heiligkeit auf die moralische Natur des Menschen. Wenn schon dieser Beistand Gottes uns unbegreiflich ist, so wird doch durch ihn die Freiheit, als Willkür, nicht aufgehoben, vielmehr die Freiheit als moralische Tugendkraft befördert; und nur unter der Bedingung der eignen moralischen Thätigkeit kann jener Beistand eintreten. Ebenso Schmid S. 316 ff. S. 498; u. Schmidt §. 309. Letzterer sagt geradezu „Das, was wir bloß auf Rechnung unsrer moralischen Natur setzen müssen, wird im kirchlichen System als eine Wirkung des h. G. betrachtet. Tieftr. u. Ständlin stimmen im Wesentlichen damit überein, nur lassen sie den Beistand Gottes in ihrer Darstellung etwas mehr hervortreten, doch durchaus unbeschadet der menschlichen Freiheit. Tieftr. III. S. 196 ff.: Sowohl Die gehen zu weit,

welche Alles der Natur, als Die, welche Alles der Gnade zuschreiben. Und Stäudl. §. 105 f.: Der Gläubige hofft, daß Gott ihm bei seiner Besserung auf irgend eine Art, seiner Freiheit unbeschadet, beistehen werde. Auf diesen Beistand kann er aber nur dann hoffen, wenn er von seiner Seite zu seiner Besserung thut, was in seinen Kräften steht: denn sonst würde Gott das Moralisch-Gute in der Welt durch seine Hülfe mehr stören als befördern. Die besondere Wirkung Gottes auf die Seelen der Christen, von welcher das N. T., wie von einer wundervollen, spricht, können wir nicht begreifen; aber auch nicht zeigen, daß sie überhaupt unsrer Freiheit widersprächen.

Sakramente.

Von Christo ausdrücklich bestimmte Mittel, durch Erweckung heiliger Ideen in uns, unsre Besserung zu fördern, sind die Sakramente.

a. Die Taufe ist (Tieftr. III. S. 289) eine Einweihungsförmlichkeit, welche mit Verpflichtungen verknüpft ist. Die bloße Förmlichkeit der Taufe bewirkt nichts Moralisches, noch zieht sie es ohne Selbstthätigkeit des Getauften aus dem Himmel herab. — Stäudl. §. 136: Man hat nicht Ursache, zu glauben, daß die moralische Heiligung und die Sündenvergebung von Jesu und den Aposteln als magische Wirkung der Taufhandlung betrachtet würden. Vielmehr kann das, was sie der Taufe zuschreiben, als Wirkung der Lehre, zu welcher man sich dadurch bekannte, und der Verbindung, in welche man trat, angesehen werden. Ammon §. 225 ff.: Helle Einsicht in die Religion und freie Unterwerfung des Willens unter ihre Vorschriften bleiben immer Hauptsache bei der Taufe. Die Nothwendigkeit der Kindertaufe läßt sich nicht darthun; sie ist aber eine sehr zweckmäßige Observanz. Der Exorcismus ist dem Christenthum und der Vernunft ganz zuwider und in jeder Beziehung verwerflich.

b. Das h. Abendmahl. Sämmtliche genannte Dogmatiker geben die supernaturalistisch-lutherische Abendmahlstheorie auf, und verstehen die Gegenwart Jesu im Abendmahl moralisch. Die Erklärung Zwingli's „es bedeutet" hat den Vorzug. Ammon §. 240 f. drückt sich, obwohl mit großer Schonung gegen die kirchliche Meinung, doch deutlich genug aus, um sehen zu lassen, daß eben nur Schonung ihn zurückhält, die Unhaltbarkeit der luth. Erklärung stärker darzuthun: „Die Meinung unsrer Kirche von der metaphysischen Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahle macht den Genuß der Symbole sehr feierlich und ehrwürdig. Aber selbst dieses scharfsinnige Theorem ist nicht über alle Zweifel erhaben. Man muß immer neue Unbegreiflichkeiten ersinnen, um ihm wenigstens den Schein der Gründlichkeit zu geben. Es ist uns bei dem A. M. nicht sowohl um den Leib und das Blut Christi, als um seinen Geist zu thun. Der höhere unsichtbare, geistige Christus soll durch den Genuß des A. M.

ebenso mit uns vereinigt werden, wie Brod und Wein ein Theil unsres Körpers wird. Der religiöse Sinn dieser Handlung weiset offenbar auf eine moralische Gegenwart des Geistes Christi hin, welche objectiv für jeden Theilnehmer wirklich sein kann; subjectiv nur für den würdigen und gläubigen Theilnehmer wirklich ist. Nur durch den moralisch-religiösen Sinn genießen wir im A. M. mehr als Brod und Wein.

Kirche.

Alle stimmen darin überein, daß nur das die wahre Kirche sei, welche auf den ewig gültigen Aussprüchen des Sittengesetzes beruhe. Ammon §. 246 ff.: Eine Kirche, auf andere, als moralische Gesetze gegründet, wäre ein Reich des Aberglaubens und der Thorheit.

Die christliche (idealische) Kirche soll nichts Anderes sein, als ein ethisch-religiöser Gottesstaat, hat keine anderen Gesetze als moralische, u. will alle guten Menschen vereinigen; sie will keinen blinden Glauben. Nur die Unmündigen üben ihre Pflichten bloß um Jesu willen und glauben nicht aus moralischen Gründen. Die Mündigen üben die Vorschriften und glauben die Lehren Jesu nur, weil sie in beiden göttliche Lehren und Vorschriften entdecken. Die äußere Einrichtung der Kirche ist veränderlich und den Menschen überlassen, die Grundlage des Christenthums, moralischer Geist und Leben, ist ewig. Stäudlin, §. 132, setzt noch hinzu: „Zwar trägt die von Jesus, dem ersten bekannten Manne, der den Namen eines Kirchenstifters verdient, gestiftete Kirche, in ihrer ersten Gründung wie in ihrer Ausbreitung, Flecken und Unvollkommenheiten an sich, insbesondere einen gewissen Particularismus; aber diesen konnte sie zu ihrer ersten Gründung nicht entbehren; und überdieß legte Jesus überhaupt Keime ihrer Vervollkommnung in sie selbst. — Tieftr. III. S. 238: Die Errichtung einer Kirche fängt mit Auctorität an, aber der Stifter muß doch den Grund zur freien Gesetzlichkeit legen. So lange die Kirche noch auf Auctorität gegründet ist, ist sie die streitende, und wird erst durch den Übergang des historischen Glaubens in den moralischen (s. v. Glauben) zur triumphirenden.

Auferstehung und Unsterblichkeit.

Den sogenannten moralischen Beweis für Unsterblichkeit kann nicht der Verstand führen, sondern das religiöse Gefühl; auch leitet Jesus den Glauben an Unsterblichkeit aus moralischen Gründen ab. Die Auferstehungslehre fand Jesus vor, behielt sie bei als Einkleidung der Unsterblichkeitslehre, reinigte sie aber nebst seinen App. von abergläubischen und rohen Vorstellungen. Ob er selbst daran geglaubt habe, läßt sich nicht beweisen, da er sich nirgends deutlich über sie erklärt. Wir haben sie bloß als Einkleidung, und Jesu Auferstehung

nicht als Beweis, sondern als Bild unsrer künftigen Fortdauer zu betrachten. Nur dem unaufgeklärten, sinnlichen Menschen ist die Lehre von der Auferstehung unentbehrlich. Die Summe der ganzen Lehre ist: unser Geist wird nach seinem Tode mit einem feineren, edleren und seinem künftigen Wirkungskreise entsprechenden Körper umkleidet werden. Wir verändern im Tode bloß unsre Lebensform nach dem Wohnorte und der Laufbahn, welche uns die Vorsehung anweisen wird. Alle weiteren Bestimmungen gehören zur groben Hülle dieser Lehre (Ammon §. 277 ff. T. III. S. 160 ff. Schmid S. 323 ff. St. §. 127. Schmidt §. 312 ff.). —

Eschatologie.

Die Lehren Jesu vom Weltgericht, Wiederkunft Christi, Ende der Welt sind nicht buchstäblich zu verstehen. Jesus konnte nicht ohne Bild sprechen, mußte sich sinnlich ausdrücken, um von den, am Sinnlichen hangenden, Juden verstanden zu werden. Er giebt dieß oft selbst zu verstehen, z. B., daß er nicht eigentlich und sichtbar wiederkommen werde; sondern bloß durch Ausbreitung seiner Lehre und seines Reichs, durch Erfüllung des von ihm Vorherverkündigten. Selbst die Hauptstelle, Math. 25, ist parabolisch-dichterischen Inhalts und voll von Ort- und Zeitbeziehungen. Die Apostel dagegen nahmen die bildliche Ausdrucksweise Jesu oft für den Inhalt selbst. Wir können für den Volksglauben die sinnliche Form davon unangetastet lassen, weil sie den religiösen Sinn des ungebildeten Menschen ungemein belebt, und jetzt noch zur Beförderung der Religion unentbehrlich ist. Nach Abstreifung der jüdischen Bilder von der Weltgerichtslehre behalten wir als Inhalt nur die moralische Idee: „Gott wird das Gute auf das vollkommenste belohnen und das Böse auf das genauste bestrafen.“ Dieß hat volle Gewißheit; alles Übrige ist nur Einkleidung. —

Über die Ewigkeit oder Endlichkeit der künftigen Strafen läßt sich dogmatisch nicht entscheiden; eine solche Entscheidung würde anmaßend und unsicher sein. Das N. T. hat hier, was die Aussprüche Jesu betrifft, gewisse Lücken und läßt unentschieden, ob Denen, die hier lasterhaft lebten, unmöglich sein werde, sich in dem künftigen Leben zu bessern. Die Ewigkeit der Strafen läßt sich nur in so fern vertheidigen, als die Sünder nicht aufhören zu sündigen; und das läßt sich nie erweisen. Nimmt man hier „ewig“ nicht im populären Sinne (sehr lange dauernd), so ist das Dogma moralisch schädlich. — „Die Vorstellung von einem abgesonderten Orte der Verdammniß ist morgenländische populäre Darstellung der Idee, daß die Bösen, ihrer Unwürdigkeit sich bewußt, nicht zu dem höheren Berufe zugelassen werden, dessen Erfüllung eine Quelle größerer Pflichtleistung und Freude für sie hätte sein können“ (Tieftr. III.

S. 224—229. Ammon §. 290 ff. Schmid S. 329 ff. Stäudl. §. 127. Schmidt §. 322 ff.).

Blick auf die nach-kantische Zeit.

So entschieden kräftigend auch Kant auf seine Zeit eingewirkt hatte, die im menschlichen Geiste von Ewigkeit liegende Forderung eines tugendhaften Lebens mit deutschem Ernst verkündigend und neue Elemente des Lebens in die Erstarrung und Altersschwäche des zu Grabe gehenden 18ten Jahrhunderts legend; so war dieß doch, was seine positive Wirksamkeit betrifft, immer nur nach einer, nach der sittlichen Seite hin geschehen. Und selbst der von Kant hervorgerufene strenge Geist des Sittengesetzes hatte nicht überall Wurzel geschlagen. Gar Viele fühlten sich abgestoßen von der so unbedingten Forderung, Alles der Pflicht zu opfern, und verharrten entweder in ihrem Unglauben oder im alten blinden Auctoritätsglauben. Da traten denn, kurz nachdem Kant die überwiegende Herrschaft in der Theologie an sich gerissen, am Ende des alten und am Anfang des neuen Jahrhunderts, mehrere Männer auf, welche auch den religiösen Geist wieder in seine Rechte einzusetzen bemüht waren. Doch um diese Heroen zweier Jahrhunderte in ihrer vollen Bedeutung würdigen zu können, müssen wir vorher den Zustand der Religion und Theologie, den sie umzustoßen kamen, näher in's Auge fassen.

Die Zahl der Theologen, welche sich streng an Kant's Lehre anschlossen, war verhältnißmäßig immer nur gering; bei weitem größer war die Anzahl Derer, welche im Allgemeinen dem durch ihn gegebenen Anstoße folgten, aber doch dabei von ihrem guten Vertrauen auf die Zuverlässigkeit ihrer theoretischen wie empirischen Erkenntnisse sich nichts nehmen ließen. Andere traten in Gegensatz zur kantischen Philosophie und Theologie, wie Herder, welchem Kant's „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" (wegen des in dieser Schrift erwähnten „radicalen Bösen und bösen Princips") als eine „Satansdogmatik" erschien.

Joh. Gottfried v. Herder[1]), unstreitig der bedeutendste unter den Theologen, welche in jener Zeit der kantischen Schule entgegenkämpften, dieser für allseitige Cultur des Menschengeschlechts erglühte Geist, dem selbst das Christenthum zur Humanität wurde und der vor Christus sich nur beugte, weil er in ihm den Ersten der Humanisten, den „Stifter eines ächten Bundes der Freundschaft und Bruderliebe"[2]) erkannte, welcher „ein geistiger Erretter seines

1) Herder, geb. 1744 zu Morungen in Ostpreußen, gest. 1803 als Generalsuperintendent und Präsident des Oberconsistoriums zu Weimar.
2) s. „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" 4te Aufl. Lpz. 1841. Bd. II. zu Anfang des 17ten Buches, S. 261.

Geschlechts, Menschen Gottes bilden wollte, die, unter welchen Gesetzen es auch wäre, aus reinen Grundsätzen Anderer Wohl beförderten und selbst duldend im Reich der Wahrheit und Güte als Könige herrschten"[1]) — dieser so reiche und erhabene Geist trat, wie ihm die seichte und ideenlose Popularphilosophie seiner Zeit in der Seele zuwider war, so auch mit entschiedener Feindseligkeit der ächtwissenschaftlichen Richtung der kantischen Schule gegenüber[2]) — eben weil er in ihr nur die „Anmaßung" der Schule, „Verkünstelung der Muttersprache" und eine, nicht in das Ganze des Menschenlebens und der Menschenveredlung eingehende, „eitle Dialektik"[3]) erblickte.

---

1) a. a. O. S. 257.

2) Er that dieß in seiner „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft," Lpz. 1799 (1ster Theil: „Verstand und Erfahrung," 2ter Thl.: „Vernunft und Sprache"), und „Kalligone, eine Metakritik zur Kritik der Urtheilskraft," Berlin 1800. 3 Bde, so heftig und erzürnt, daß man ihm von vielen Seiten eine seiner selbst „nicht würdige Befangenheit und Leidenschaftlichkeit" zum Vorwurf gemacht hat. Und in der That ist die Heftigkeit eines Mannes, den die deutsche Nation immer zu ihren wahrheitliebendsten und großherzigsten Geistern zählen wird, eines Mannes, dessen Freisinnigkeit so weit ging, daß er selbst einen Spinoza „ohne Zweifel göttlicher als den heiligen Johannes nennen" und in einem (früheren) Briefe an Kant aussprechen konnte „ich habe aus keiner andern Ursache mein geistliches Amt angenommen, als weil ich wußte ...., daß sich, nach unsrer Lage der bürgerlichen Verfassung, von hier aus am Besten Kultur und Menschenverstand unter den ehrwürdigen Theil der Menschen bringen lasse, den wir Volk nennen" — sie ist nicht anders zu entschuldigen, als durch die Annahme, daß er sich selbst nur getäuscht habe, indem er meinte, durch seine Metakritiken die Sache des „freien innigen Gebrauches unsres Verstandes," die Sache des „Protestantismus" gegen ein „der Vernunft und Sprache eben so unkritisch als unphilosophisch aufgedrängtes Satzungenpapstthum" zu vertreten. — Und dieser Kampf (in welchem Wieland's „Merkur" Partei für, das „Athenäum" aber in der bittersten Weise Partei gegen Herder nahm) endete unglücklich; denn alle Poesie des Morgen- und Abendlandes war den ehernen Waffen des alten Philosophen nicht gewachsen.

3) Vgl. Herder: Verstand u. Erfahrung, e. Metakritik zur Krit. d. r. Vft. Vorrede pg. XXIV sq. — Außer Herder waren ihrer Zeit die bemerkenswerthesten unter den Gegnern des kant. Systems: F. H. Jacobi: „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben" zuerst in C. L. Reinhold's Beiträgen zur leichteren Übsicht u. s. w. 1801. 3. Hft. Gottl. Ernst Schulze: „Aenesidemus" 1792 und „Kritik des kantischen transcendentalen Idealismus" in dessen „Kritik der theoret. Philosophie" 2 Bd. 1801; Christian Garve in seiner Recension der Kritik der r. Vft in der allgem. deutsch. Biblioth. v. Jahre 1783, u. in der „Darstellung der verschiedenen Moralsysteme von Aristoteles bis auf Kant," welche als Einleitung seiner Übersetzung der aristot. Ethik (1798. 1str Bd.) vorausgeht; Adam Weishaupt in den Abhandlungen „über Mate-

Noch andere Theologen der damaligen Zeit wanderten fort in dem alten Schlendrian des Indifferentismus, Eudämonismus und Materialismus, ihre eigne Weisheit bewundernd und mit verachtender, stolzer Selbstgenugsamkeit auf den Herrn Christus herabschauend als auf einen Menschen, den man wohl „in seinen guten, aber nicht in seinen üblen Seiten" nachahmen solle — während die kleine Schaar der alten ehrlichen Orthodoxen mit verhülltem Haupte sich hinwegwandte von der gottlosen Zeit, und gefühlvolle Herzen Zuflucht und Trost in einem, die Phantasie beglückenden, wenn auch den Verstand leer lassenden, poetischen Mysticismus zu finden meinten, welcher, in die Tiefe der schwärmerisch-religiösen Liebe des Mittelalters sich versenkend, mit dem Reichthum jener romantischen Zeit sein blüthenvolles, kindlich schönes, doch bald vorübergehendes Leben erfüllte und schmückte. Hierzu kam, daß Viele, welche zu Kant's Fahne geschworen hatten, unfähig waren, diesen tiefen Denker in seiner erhabensten Idee, der der freien Sittlichkeit zu begreifen, und, ganz den kantischen Geist verkennend[1]), eine materiell empirische Ansicht der Sittlichkeit aufbrachten. Die Entgeisterung, die bisher in der Glaubenslehre geherrscht, ging nun auch auf die Sittenlehre über. An die Stelle eines aus freien sittlichen Thaten bestehenden Lebens, das aus dem Streben nach Verwirklichung der Idee der reinen sittlich-vollkommnen Menschheit hervorgegangen war, setzte man nun eine Menge von Pflichten, hie ein Gebot und dort ein Gebot, hie eine Regel und dort eine Regel, welche man als probat für das allgemeine Wohl gefunden hatte. Nachdem man so den Geist herausgetrieben, da hatte man freilich wohl „die Theile in seiner Hand, fehlte leider nur das geistige Band." Mit der frommen Gesinnung war unter Volk und

---

rialismus und Idealismus," 1787, „über die kantischen Anschauungen und Erscheinungen," 1788, „Zweifel über die kantischen Begriffe von Raum und Zeit," 1788, u. „über die Gründe und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß," 1788; Dietrich Tiedemann in seinen „idealistischen Briefen," 1798; Joh. A. Eberhard in dem „philosophischen Magazin" u. „philosophischen Archive;" J. G. Heinr. Feder: „üb. Raum u. Zeit, zur Prüfung der kantischen Philosophie, 1787; Franz v. Baader in seiner „absoluten Blindheit der von Kant deducirten praktischen Vft," 1797; auch Salomon Maimon, Nicolai und Hamann; Letzterer schon mit der damals noch nicht begründeten und wenig verstandenen Behauptung von dem Ineinander-, nicht Außereinandersein des Realen und Idealen.

1) Selbst den Herausgebern der A. L. Z. in Jena rückt der, freilich erzürnte, Schelling vor: sie wären Ursache geworden, daß bald statt wahrer Philosophie sich ein nachbetender Schulgeist, u. mit ihm eine allgemein-philosophische Lethargie sich verbreitete, u. der Urheber einer großen philosophischen Revolution (Kant), welche nicht stillstehen sollte, in einen dogmatischen Schulgötzen verwandelt wurde (Schelling's Zeitschr. für speculat. Physik Bd I. Hft 1. S. 79).

Gebildeten fast überall auch die christliche Sitte verschwunden, selbst die alten Kirchenlieder vermochte weder ihr Alter, noch ihr tief religiöser Geist vor Entstellung durch die Heroen einer vandalischen Aufklärung zu schützen; man stutzte sie nach der neusten Mode zurecht, wie man schon vordem den Herrn Christus mit seinen Evangelisten zugestutzt hatte, damit sie in gebildeter Gesellschaft noch Zutritt haben könnten. Die Ideale, die Kant hervorgerufen, versanken fast überall wieder vor dem, auch die Religion durchdringenden Philister-Ideal der Nützlichkeit und Brauchbarkeit für's Haus. Genug, es herrschte — mit Ausnahme Weniger, die Kant's Streben im Geiste verfolgten, oder vom eignen Geiste über ihre Zeit gehoben wurden — im Ganzen eine geistige Gemeinheit und Erbärmlichkeit, eine Gleichgültigkeit für alles Hohe und Göttliche, ein krämermäßiges Versessensein auf praktischen Vortheil und materiellen Erwerb, ein Zerfall der Religion und des geistigen himmlischen Reiches, welcher dem äußern Zustand des damals in sich selbst zusammenstürzenden heiligen römischen Reichs in Deutschland nur zu sehr entsprach.

Es war einer von den Ruhepunkten des sich durch die Menschheit entwickelnden religiös-christlichen Geistes. Der Geist hielt inne, wie wenn er sich sammeln wolle für eine neue Erlösung, für den hohen Flug, den er nun bald beginnen sollte; wie wenn er nachdächte über die Sterblichen, die er seiner Verkündigung würdigen wolle.

Es ist jene Zeit wohl nirgends mit lebendigeren Farben geschildert worden, als von Thiele in seiner Schrift „über Schleiermacher.“ „Einen strafenden Würgengel,“ heißt es da, „sah das Ende des 18ten Jahrhunderts in seinen Eingeweiden wühlen, einem bösartigen Dämon nachspürend, den es aufgenommen und lange behütet hatte: die Afterweisheit oder Sophistik. Oder wie anders dürfen wir die Gesammtrichtung einer Zeit nennen, wo alles Ehrwürdige der Vorzeit, alle Wahrheit und Gründlichkeit ein Spiel oder loser Spott einer taumelnden Vernunft geworden, der Schein aber und das oberflächlich Leichte der Pol war, auf den allein die Magnetnadel des Zeitalters und zwar gleichmäßig in allen Regionen des geistigen Lebens hinwies. Nützlichkeit, zinsende Anwendbarkeit der Erkenntniß, statt Tiefe und Begründung, Weltklugheit statt Weisheit; eine Menschenkenntniß, die zum Zweck hatte, die Schwächen Anderer zu benutzen, die eignen zu bedecken, sich vor gangbarem Trug und Lug fein zu schützen, selbst aber beides erfolgreich zu gebrauchen; Weltbürgerlichkeit statt Vaterlandsliebe; Philanthropinismus statt solider schwerer Zucht; Realien im Unterricht statt fester Kost aus dem Alterthum, encyklopädische Übersichten in Allem statt zusammenhängendem Wissen in Wenigem ..... Allverständlichkeit statt Tiefe der Erwägung, Wahrnehmungen statt Anschauungen, Skepticismus in den ewigen Fundamenten aller Erkenntniß, absprechende Selbstgefälligkeit dagegen in den schwierigsten

Resultaten, Empirismus statt Wissenschaft, Glattheit und Schminke in den äußeren Sitten, conventionelle Geschraubtheit in dem geselligen, Unzuverlässigkeit im bürgerlichen Leben, Seichtheit im Räsonniren ..... Egoismus, Gefallsucht, stolze Selbstzufriedenheit, Herzlosigkeit, Gemüthsschwäche, erschlaffte Bequemlichkeit als Princip — wahrlich, ich sage nichts zu Starkes hierin, bei weitem aber nicht Alles, woran dieß Zeitalter siechte, als: wie einst Scham, Treue und Gerechtigkeit, so jetzt die heilige Religion unter diesem Geschlechte zu wohnen nicht aushielt und vor einer Vernunft floh, die das Übersinnliche in den Kreis des gemeinen Begriffs, das Göttliche in die Schranken des Natürlichen, das Überweltliche mit allen seinen Thatzeugnissen und großen Wundern in den Staub des Erklärlichen und Begreiflichen herabzog, den Glauben mit ihrem Armuthsmesser nach ephemerem Wahne beschnitt, die Begeisterung abschwur, das Heilige wie ein Brosamen von dem Tische ihrer übersatten Üppigkeit für den gemeinen Haufen hinwarf, als der Sohn Gottes zum Weltweisen, der Geist Gottes zu aufgeklärteren klugen Gedanken, die Bibel zu einem gewöhnlichen Buche, nach den Zeitbegriffen der damaligen, noch nicht so aufgeklärten Menschheit verfaßt, gemacht ward, aus dem manches Moralische, wenn man es cum grano salis verstehe, noch jetzt brauchbar sei; als das Christenthum aufhörte, eine Ordnung des Heiles zu sein und die verschrobene Christenheit schönklingende, moralische, weltkluge Reden, wo möglich in philosophischem Geiste, aber keine Predigten, helldenkende, aufgeklärte Redner von gutem geselligen Tone, aber keine Prediger verlangte; Deutschland selbst, nachdem es freilich Christenthum genug nach den Bedürfnissen unsrer Zeit oder nach aufgeklärteren Vernunftbegriffen eingetrunken hatte, endlich als müsse es Strich halten mit dem Tempel der Vernunft, in einer — ja, wie nennt sie sich gleich? — in einer Glückseligkeitslehre sich das ganze bittre Nichts seiner geistigen Verfallenheit in's eigne Antlitz warf."

Eine starke Rede, fürwahr! aber doch vielleicht nicht zu stark für ein Zeitalter, von welchem selbst einer der besonnensten, rationellsten und schärfsten Denker unsrer Zeit, Dav. Friedr. Strauß, in dem trefflichen Aufsatze über Daub und Schleiermacher [1]), sagen konnte:

---

1) Hall. Jahrb. Januar 1839. S. 107 ff. — Schleiermacher selbst spricht (bes. in seinen Monologen A. 5. Berl. 1836. S. 50 ff.) mit schneidender Ironie und tiefer Verachtung von dem Treiben der damaligen Welt, klagend über den Geist einer Zeit, wo man sich überselig fühle in dem Gedanken: wie doch der Menschen Witz und Geist es endlich so herrlich weit gebracht, daß er der Erde Kräfte sich dienstbar und dadurch Alles im äußeren Leben so angenehm und genußreich gemacht habe. Die Aufgeblasenheit solch trockner Verstandesmenschen, die selbstgefällige, nicht speculative, sondern speculirende Religionsphilosophie solcher Kaufmannsseelen, bei denen selbst „der Glaube ein Jude war, der für die eingesetzte Minute die Ewigkeits-

„daß in ihm immer mehr alles Trübe, aber damit auch alles Tiefe aus der Religion verbannt wurde, aus der Sitte der Zwang, aber zugleich der Ernst sich verlor, und ein geistiger Thauwind und lauer Regen die schmelzenden Eismassen in ein breites Gewässer verwandelt habe" und von einer „allgemeinen Überschwemmung" und „geistlos gewordenen Welt" spricht.

Ja eine geist- und leblos gewordene Welt war es, und die Stille, die sich auf die religiösen Fluren des Geistes gelagert hatte, war drückend und beängstigend wie die Stille des Grabes, und die Nacht, die ihre Flügel über sie ausgebreitet, finster wie die Schatten des Todes; es war als habe die Sonne mit all ihren Sternen sich hinweggewandt vor dem erbärmlichen Treiben der Menschen, und man hätte meinen sollen, die himmlischen Lichter seien verloschen für immer. Aber diese Stille und diese Nacht waren nur die Vorfeier der heiligen Nacht und des ihr folgenden großen heiligen Tages, denen die geistige Natur entgegenging: der Nacht, wo das goldne Buch der himmlischen Schrift in unserm tiefsten Innern dem Auge des nach Andacht sich sehnenden Menschen wiederaufgethan; des Tages, wo die ewige Sonne der geistigen Welt, das ist der lebendige Gott, wieder in all seiner Herrlichkeit, den verklärten Sohn zu seiner Rechten, heraufgeführt würde am hohen Himmel der Geister. — Und zu diesem Himmel blickte sehnend die Menschheit auf und betete um Erlösung, und der religiöse Geist betete mit ihr um Erlösung und Verherrlichung zum Vater. Und Gott erhörte ihr Gebet, und sandte eine auserwählte Schaar der geistvollsten Männer, die je für das Reich Gottes auf Erden gekämpft haben.

Und nun kommt hervor ihr befruchtenden Geister eines neuen Stadiums der Theologie! kommt hervor ihr, nur Freiheit und Frömmigkeit athmenden Seelen, die ihr aus Vaterlandsliebe zur ewigen, das ganze Leben durchdringenden, Religion — denn sie war euer Vaterland[1]) — den Pfaffenstolz einer pedantischen Priesterherrschaft

---

summe zum Raube nimmt:" sie geißelt er mit stachligten Worten eines hoch über ihnen stehenden Geistes.

1) „Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschloßne Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte; sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt; sie blieb mir, als der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden; sie leitete mich in's thätige Leben; sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungetheilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt" (Schleiermacher Reden üb. Rel. 2. Ausg. S. 15 f.). Und Daub sagt von der Religion (Studien V. 2. S. 185 ff. cf. Theologumena pg. 46), sie sei das Ewige,

aufgebend, dem selbstgefälligen Übermuth gemeinen Spottes und vornehmen Unglaubens den Todesstreich versetzt, und der gar erbärmlich heruntergekommenen deutschen Theologie neue göttliche Lebensfunken eingehaucht habt! Wie habt ihr so herrlich das alte Gerippe der protestantisch-deutschen Dogmatik zur schönen blühenden Jungfrau umgewandelt! Ihre Blicke leuchten, ihr Herz schlägt in frischerem Jugendmuth, ihre Wangen strahlen von himmlischer, hoher Begeisterung, ihre Glieder glänzen in üppiger Kraft und Lebensfülle, und warm und rasch rollt das Blut durch ihre Adern! Und wo noch etwa Überreste der alten morschen Fesseln um den freien Glauben sich schlangen — ihr brachet sie vollends und veredeltet die bis zur Gottlosigkeit verirrte natürliche Religion wieder durch für alles Schöne und Hohe begeistertes Gefühl! Ihr wecktet die schlafende Zeit aus Verdumpfung und Flachheit und fülltet das weite, so lange fruchtlos gebliebene Feld der Religionswissenschaften wieder mit kräftigen Thaten. Ihr „Mächtigen der Erdensöhne" mit eurem stolzen Geiste, der, nöthigenfalls mit Aufopferung des persönlichen Lebens, im kühnsten Fluge hinaufsteigt zur ewigen Sonne und, die Mythe des Prometheus verwirklichend, von ihren Strahlen einen herab auf die Erde brachte! Die ihr es wagtet, im Vollgefühl eurer gewaltigen inneren Kraft, den Geist zur höchsten Selbständigkeit zu erheben, und ihn frei zu machen von der Herrschaft der Objectivität, eine neue ideale Welt prächtiger wieder aufbauend im eignen Geiste, der nun in sich selbst die Tiefen der Gottheit ergründen wollte. — Um euch Alles noch todt und entseelt! die hoffenden Herzen in heiligem Schweigen! die verlangenden Blicke in stiller Hoffnung auf die Zukunft gerichtet! und über euch, in euch die Gottheit, die Flammen eurer Seelen schürend! Euch dankt es unsre Zeit, daß das, was in Kant nur dunkle Ahnung war, jetzt als klares Bewußtsein in uns lebt: daß die Menschheit der Gottheit, die Erde dem Himmel wieder näher gebracht ist; Euch danken wir es, daß ihr das Bewußtsein unsrer göttlichen Natur, das so lang erloschne, wieder angefacht, und an die Stelle des zerstörten Paradieses einer kindlich gläubigen Zeit ein neues Reich des ewigen Friedens und „seligen Lebens" in göttlicher Gemeinschaft aufgebaut habt!

Wir haben nun einen jeden dieser schöpferischen Geister, die man mit den Namen „idealistische und Naturphilosophen, Theologen des religiösen Gefühls" u. s. w. bezeichnet hat, in seiner eigenthümlichen Weise näher in's Auge zu fassen. Zuerst den „Messias der speculativen Vernunft, den ächten Sohn der Verheißung einer völlig reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie" [1]):

---

für welches die Menschen geboren würden, und scheinbar nur ihr Entstehen im Menschen, wie die Sonne, die nur scheinbar auf- und untergehe.

1) Wie Jacobi im 3ten Bde seiner Werke S. 9 ff. Fichte'n nennt.

Fichte.

Der religiöse Geist als reinste Subjectivität, welche in ihrem Zenith, ihrem Einssein mit der Gottheit, angelangt, sich leise hinüberneigt zur Objectivität, dem historischen Christenthum.

J. G. Fichte[1]), in seiner früheren Zeit auf kantischem Standpunkte[2]), leitete aus dem Sittengesetze den Glauben an eine solche Beschaffenheit der Welt ab, durch welche das Gute sicher siegen würde, d. i. an eine moralische Weltordnung. Nur der Geist ist ihm das Absolute, die ganze Außenwelt nur der allen Individuen gemeinsame Wiederschein des eignen Geistes und soll dem endlichen Geiste nur der Anstoß sein sich aufzuschwingen zum Unendlichen, zum absoluten Geist. Dieser absolute Geist, welcher sich in einer unendlichen Menge von Individuen darstellt, ist das absolute Ich; und dieses absolute Ich — keineswegs das beschränkte, persönliche Ich, wie es sich in der Wirklichkeit findet[3]) — ist die Gottheit (die moralische

---

1) geb. 1762 zu Rammenau, 1794—99 zu Jena, dann bis 1810 zu Berlin, Königsberg, Erlangen lehrend, ward 1810 als Prof. nach Berlin berufen, wo er 1814 starb.

2) Am meisten zeigte sich dieß in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung," welcher 1792 anonym zu Kgsbg erschien und allgemein für ein Werk Kant's selbst gehalten wurde (vgl. A. Lit. Zeitg 1792. No. 190 f.). Sogar von seinem, s. 1794 hervortretenden eigenthümlichen Systeme behauptete Fichte immer: sein kritischer Idealismus sei im Wesentlichen von dem kantischen Idealismus nicht unterschieden. Und allerdings ist Fichte's System bis etwa z. J. 1803 nur die vollendetste Ausbildung des kant. Kriticism. zum transcendentalen Idealismus, indem F. den kantischen Grundsatz: „daß unsre Erkenntnisse sich nicht nach den Gegenständen unsres Erkennens, sondern letztere sich nach unsern Erkenntnissen richten," auf die höchste Spitze trieb und dadurch, freilich ohne es zu wollen, die Unhaltbarkeit des kant. Fundaments augenscheinlicher machte, als allen bisherigen Gegnern des Kriticism. gelungen war. Kant sah dieß nur zu gut ein und protestirt ausdrücklich gegen die Übereinstimmung seiner u. der fichtischen Philos. (s. A. Lit. Zeitg 1799. No. 199 im Intelligenzblatte, wo K. Fichte's Wissenschaftslehre für ein „gänzlich unhaltbares System" erklärt). In dieser Periode v. s. Schrr. bmrksw.: Über d. Bgr. d. Wissenschaftslehre od. d. sogenannten Philosophie, Weimar 1794, Jena 1798. Grundlage d. gesammten WL. Weim. 1794; 2. A. 1802. Grundriß des Eigenthüml. d. WL. Jen. 1795, 1802. Sonnenklarer Bericht an d. größere Publikum üb. d. eigentl. Wesen d. neusten Philosophie. Berl. 1801. Syst. d. Sittenlehre. Jen. u. Lpz. 1798; viele Aufsätze in dem v. Fichte u. Niethammer herausg. philos. Journale.

3) Oft genug hat man ihm die Behauptung aufgebürdet „er mache das wirkliche Ich, d. h. den menschl. Geist in seiner Wirklichkeit zum Gotte." Aber solchen Unsinn zu behaupten ist Fichte'n nie eingefallen; vgl. u. a. Anweisg z. sel. Leb. S. 385: „Wogegen ist doch, sobald das Mißverständniß von einem substantiellen Ich sich manifestirt hatte, meine Protestation wiederholter u. fortdauernder ergan-

Weltordnung in ihrer Vollendung gedacht). Durch das Bewußtsein der individuellen Ichs, daß in ihnen das absolute Ich sich verwirkliche, zu welchem Bewußtsein sie durch ihr Streben sich zum Absoluten, Allrealen zu erheben, gelangen, hängen die individuellen, persönlichen Ichs mit dem absoluten Geiste zusammen, d. h. haben Religion; und sofern ihre Handlungen aus diesem Streben nach dem Unendlichen hervorgehen, haben sie Moral. Der Gottheit, als dem unbeschränkten, absoluten Geiste kommt keine Persönlichkeit zu; denn das Persönlichsein setzt Schranken voraus (das Ich muß durch Setzen eines Nicht-Ich sich selbst einschränken, um zum Bewußtsein seiner selbst zu kommen). Gott ist also nicht ein wirkliches, für sich seiendes Wesen, sondern ein im ewigen Werden begriffenes und in keinem Momente der Wirklichkeit völlig wirklich gewordenes (in der Wirklichkeit geht das absolute Ich nie ganz auf in dem beschränkten Ich [1]).

---

gen, als gegen dieses Mißverständniß? Und giebt es denn gar keinen Menschen in Deutschland, der auch den 5ten § meiner Wissenschaftslehre gelesen habe, u. nicht bloß die ersten viere?"

1) Dieß muß man, wenn man nur irgend einen Zusammenhang zwischen Fichte's idealistisch-philosophischer und seiner spätern mystisch-religiösen Periode anerkennt, als das annehmen, was nach Abstreifung des philosophischen Gewandes als religiöser Gehalt seiner Wissenschaftslehre übrig bleibt. An die Spitze der letzteren stellt er als „Grundsätze alles menschlichen Wissens," über welche hinaus das menschliche Forschen nicht zu schreiten vermöge, folg. 3 Sätze: 1) Vor allem Setzen im Ich muß das Ich selbst gesetzt sein, d. h. „man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als seiner selbst bewußt, mit hinzuzudenken" und ohne uns zuvor unsrer selbst als seiend bewußt zu sein (Grundlage der gesammten WL. 1. A. Thl. I. S. 12). Folglich ist es die ursprünglichste Thathandlung des menschlichen Geistes, sein reiner Charakter u. Grund alles seines Handelns: daß das Ich sich selbst denkt als seiend, d. h. sich selbst setzt (a. a. O. S. 9 f.); u. der Satz: „das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein" schlechthin u. ohne allen weitern Grund gewiß (a. a. O. S. 13). Diesen seiner Form, wie Materie nach unbedingten Satz nennt F. den Satz der Realität. 2) Neben dem Setzen des Ich's durch sich selbst, giebt es auch noch ein andres Setzen. Jedes Setzen aber, welches nicht ein Setzen des Ich's ist, ist ein Entgegensetzen, ein Setzen des Nicht-Ich. Daß auch solch ein Setzen in uns wirklich statt findet, ist ebenfalls Thatsache unsres Bewußtseins. Dieß der 2te (seiner Materie nach bedingte — denn das Entgegensetzen ist erst durch ein Setzen bedingt —, seiner Form nach unbedingte — denn das Entgegengesetztsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt —) Grundsatz alles menschl. Wissens: „Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen" (Satz der Negation, des Entgegensetzens, a. a. O. S. 17. 19 f. S. 22). 3) Damit durch ein solches Entgegensetzen die Identität des Bewußtseins, d. h. die Alleinrealität des Ich's nicht aufgehoben werde, müssen das Ich und das Nicht-Ich sich gegenseitig einschränken, d. h. ihre Realität „nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben" (a. a. O. S. 27 f.). Damit sind wir zu dem Satze gekommen: „Das Ich setzt im Ich

„Der Begriff von Gott als einer besondern Substanz" (sagt Fichte in seiner Appellation an d. deutsche Publikum, als Vertheidigung gegen den Vorwurf des Atheismus) „ist unmöglich, nur die fromme Einfalt denkt Gott als eine ungeheure Ausdehnung durch den Weltraum. Mir ist Gott ein von allem sinnlichen Zusatze befreites Wesen, dem ich nicht einmal den nur sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben kann." Über den Begriff einer moralischen Weltordnung hinaus, zu einem persönlichen Gotte als dem Urheber und Lenker dieser Ordnung, gelangt er nicht [1]).

dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen" (S. 30). Diese beiden, sich gegenseitig einschränkenden, theilbaren, Größen mögen sich immerhin entgegenstehen, die Identität des Bewußtseins wird damit nicht aufgehoben. Denn in Absicht des Bewußtseins bleibt das theilbare, sich einschränkende Ich einig mit dem absoluten Ich; nur in Absicht auf das entgegengesetzte Nicht-Ich ist das theilbare Ich (d. individuelle Geist) dem absoluten Ich (dem abs. Geist) entgegengesetzt. Denn „dem absoluten Ich (dem allein Realität zukommt) entgegengesetzt, ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts, dem einschränkbaren entgegengesetzt ist es eine relative Größe" (S. 29 f.). Durch Einigung des Bewußtseins mit dem absoluten Ich weiß das einschränkbare Ich sich selber immer als die Ursache, daß ihm das in ihm selbst Reale als ein außer ihm Reales, d. i. als ein Ideales erscheint, oder daß das Nicht-Ich die ihm zugekommene Realität nur als eine mitgetheilte von dem sich selbst einschränkenden Ich habe (S. 119 f.). Mit diesem dritten Grundsatze (Satz des Grundes) hat F. die Synthesis zwischen dem Satze der Realität u. der Negation gefunden, und damit (wie er S. 36 sagt) die berühmte Frage, die Kant an die Spitze der Krit. d. r. Vft stellt, „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich," gelöst. „Denn alle übrigen Synthesen sind in dieser enthalten." Dieser Satz, den F. (S. 122) so ausspricht: „Ideal- und Real-Grund sind überall Eins und eben dasselbe," begründet (nach F.) den kritischen Idealismus u. vereinigt Idealismus u. Realismus. — Sofern das Ich seine Thätigkeit auf das Nicht-Ich richtet (heißt es weiter a. a. O. S. 235 ff.), ist es reflectirend, endlich, das theoretische, die Intelligenz; sofern es sich als das Alleinreale setzt, in sich selbst zurückgeht, d. h. sofern es seiner Thätigkeit die Idee des Ich zum Grunde legt und in sich zu verwirklichen strebt, ist es Strebekraft in's Unendliche, d. h. „es strebt unendlich zu sein," wird es aber nie wirklich: „indem das Unendliche eben nie ganz zum Bewußtsein kommen kann," u. erscheint als das praktische Ich. Bei diesem unendlichen Streben entsteht ihm „die Reihe des Idealen," bei jener auf das Nicht-Ich gerichteten Thätigkeit „die Reihe des Wirklichen." Theoretisches u. praktisches Vermögen des Ich's bedingen sich gegenseitig, d. h. ohne d. prakt. würde keine Intelligenz und ohne letztere kein Bewußtsein seines prakt. Vermögens statt finden können. Hiermit ist das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt u. erschöpft (S. 268 f.). — Auf jenes praktische Vermögen gründet Fichte die ganze Moral, u. läßt als einzige Darstellung des reinen Vernunftwesens die Handlung gelten, welche in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung in's Unendliche das Ich absolut unabhängig werden würde (System d. Sittenlehre 1798. S. 200 ff.).

1) „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung (sagt Fichte, üb.

Ein nach seinem religiösen Elemente dem Mißverstande weniger unterworfener, auch das Christenthum freundlich beachtender Geist, herrscht in den Schriften seiner spätern Periode, besonders in seiner Anweisung zum seligen Leben[1]), wo Fichte in der edelsten mystischen Vereinigung mit Gott das wahre und selige Leben und die Vereinigung seiner Philosophie mit dem johanneischen Christenthum gefunden zu haben meint. „Das einzige, wahrhaftige Sein, das durchaus von sich, aus sich, durch sich selbst ist, ist das Absolute oder Gott. Dieses absolute Sein aber ist nicht nur, innerlich und in sich verborgen, sondern es hat auch ein Dasein, d. h. eine Äußerung und Offenbarung seiner. Die nothwendige und einzig mögliche Form dieses Daseins, somit schlechthin dieses Dasein selber, ist das Bewußtsein des Seins in dem Dasein, d. h. das Dasein des Seins kann durchaus nichts anders sein, als ein Selbstbewußtsein seiner (des Daseins) selbst, als bloßen Bildes von dem absolut in sich selber seienden Sein. In diesem Sein, in Gott, ist alles Leben, und außer ihm keines[2]), und wie das Bewußtsein gleich ist dem Dasein Gottes, so ist des Wissens tiefste Wurzel gleich dem absoluten Sein[3]). Immer

den Grund unsres Glaubens an eine göttl. Weltregierung, in Fichte's u. Niethammer's philos. Journal Bd. 8. Hft 1. S. 15 f.) ist selbst Gott. — Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moral. Weltordnung herauszugehen u. vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen. — Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches sein könnte oder nicht, so sein könnte oder auch anders, daß Ihr ihre Existenz u. Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklären müßtet? — Ihr leget Gott Persönlichkeit u. Bewußtsein bei. Aber was nennt ihr denn Persönlichkeit u. Bewußtsein? Doch wohl das, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt u. mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung u. Endlichkeit schlechterdings nicht denket, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffes lehren. Ihr machet sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu e. Wesen euresgleichen, u. ihr habt nicht Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt" (vgl. auch „Kritik aller Offenb." S. 66).

1) „Die Anweisung zum seligen Leben od. auch die Religionslehre, in Vorlesungen, gehalten zu Berlin, 1806. Berl. 1806," womit zu vergl. s. in dems. J. erschienenen Vorlesungen „üb. das Wesen des Gelehrten u. s. Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berl." Grundgedanke der letztern: Der ganzen Erscheinungswelt liegt ein Höheres zum Grunde, die göttliche Idee; und nur der Mensch, in welchem die g. Idee Leben und Liebe zu sich selbst gewonnen hat, so daß seine ganze Persönlichkeit in ihr aufgeht, ist ein vollendeter Gelehrter.

2) s. Anweisg z. sel. Leb. S. 78. 80 ff. 105; üb. d. Wesen des Gel. S. 26 f.

3) Anweisg z. sel. L. S. 88 „es ist zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen (= Bewußtsein) in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar

ist es das Dasein des absoluten und göttlichen Seins, das da ist in allem Leben; nur geht, auf den niedern Stufen des geistigen Lebens der Menschen, jenes göttliche Sein nicht als solches dem Bewußtsein auf: in dem eigentlichen Grundpunkte aber des geistigen Lebens geht jenes göttliche Sein, ausdrücklich als solches, dem Bewußtsein auf, d. h. es tritt ein in die Form des Daseins und Bewußtseins als Bild oder Begriff, der sich ausdrücklich nur als Begriff, nicht als die Sache selbst giebt. Unmittelbar, mit seinem realen Sein, und bildlos, ist es von jeher eingetreten, im wirklichen Leben des Menschen, und fährt auch, nach erlangter Erkenntniß, eben so fort in ihm einzutreten, nur daß es noch überdieß auch im Bilde anerkannt wird. Jene bildliche Form aber ist das innere Wesen des Denkens, darum kann nur im reinen, absoluten Denken unsre Vereinigung mit Gott — die freilich, wie wir bald sehen werden, nicht durch das Denken bewerkstelligt wird — erkannt werden [1]). Die Seligkeit selbst besteht in der Vereinigung mit Gott als dem Einen und Einerlei ohne Trennung, Veränderung noch Wandel [2]). Wenn aber Gott Eins ist und Einerlei und außer diesem Einem Sein kein Leben, wie vereinigt sich denn damit — fragt das wirkliche Bewußtsein — das Mannichfaltige des Seins, was in der Wirklichkeit mir überall entgegentritt? Das Ewigeine und Einerlei tritt, antwortet F., nur für die Reflexion in eine endlose Menge von Mannichfaltigem auseinander; das reine, absolute Denken aber faßt alle diese Zerspaltungen wieder zusammen unter der absoluten und Einen Grundform des Begriffs: als die Eine in sich geschlossene und vollendete Welt, als das abgeleitete Gegenbild des in sich selber geschlossenen göttlichen Lebens. Das Eine, ewig unveränderliche Sein des Bewußtseins aber tritt in die zerspaltende wirkliche Reflexion gar nicht ein, sondern nur sein Repräsentant, das Bild [3]). — Und wenn auch Mancher das Wie dieses Zusammenhanges des Mannichfaltigen mit dem Ewigeinen nicht begreift, so wird

keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf." u. S. 97: „Das Wissen ist das göttl. Dasein selber, schlechthin u. unmittelbar, u. inwiefern wir das Wissen sind, sind wir selber in unsrer tiefsten Wurzel das göttl. Dasein. Alles andere ..... ist gar nicht wahrhaftig u. an sich da; sondern es ist nur da im Bewußtsein u. Denken, als Bewußtes und Gedachtes."

1) a. a. O. S. 89 f.

2) a. a. O. S. 101. 124. üb. d. Wesen d. Gelehrt. S. 26. 28.

1) Anw. z. s. Leb. S. 117 f.; vgl. S. 93: „Das wahre Leben glaubt gar nicht an die Realität dieses Mannichfaltigen und Wandelbaren, sondern es glaubt ganz allein an ihre unwandelbare u. ewige Grundlage im göttlichen Wesen; mit allem seinem Denken, seiner Liebe, seinem Gehorsame, seinem Selbstgenusse, unveränderlich verschmolzen und aufgegangen in dieser Grundlage; dagegen das scheinbare Leben gar keine Einheit kennt oder fasset, sondern das Mannichfaltige u. Vergängliche selbst für das wahre Seyn hält."

er dadurch nicht vom seligen Leben ausgeschlossen. Zum seligen Leben gehört nothwendig nur: 1) daß man überhaupt stehende Grundsätze und Annahmen über Gott und unser Verhältniß zu ihm habe, die in uns selber lebendig und thätig sind; denn darin eben besteht die Religion. 2) Daß diese lebendige Religion wenigstens so weit gehe, daß man von seinem eignen Nichtssein und von seinem Sein lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sei, daß man diesen Zusammenhang stets wenigstens fühle, und daß derselbe, falls er auch nicht deutlich gedacht und ausgesprochen würde, dennoch die verborgene Quelle und Bestimmungsgrund aller unsrer Gedanken, Gefühle, Regungen und Bewegungen sei. Die Wissenschaft aber geht über die Einsicht, daß schlechthin alles Mannichfaltige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, welche schon die Religion gewährt, hinaus, zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges: und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Faktum ist. Die Religion ohne Wissenschaft ist bloßer, jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen, d. h. sie erfasset alle Punkte der Verwandlung des Einen in ein Mannichfaltiges, und des Absoluten in ein Relatives, vollständig, in ihrer Ordnung und in ihrem Verhältnisse zu einander; allenthalben zurückzuführen vermögend jedes Mannichfaltige auf die Einheit, oder aus der Einheit abzuleiten vermögend jedes Mannichfaltige [1]).

Die Übereinstimmung dieser Lehre mit dem Christenthum — als dessen ächten Lehrer Fichte nur den Ev. Johannes gelten läßt [2]) — nachzuweisen, ist der Zweck der berühmten sechsten Vorlesung. Wie der Prolog des joh. Ev. (nach Fichte) Jesu eigne Lehre, und zwar den Geist und die innigste Wurzel von Jesu ganzer Lehre enthält [3]), so findet auch gerade in ihm F. seine ganze Ansicht wieder; die ersten 5 V. des Prologs enthalten [4]) sein absolut Wahres und ewig Gültiges,

1) Anw. z. sel. Leb. S. 146 f.
2) „Nur mit Joh. kann d. Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft, und beruft sich auf den Beweis, den d. Philosoph allein gelten läßt, den innern: So jemand will den Willen thun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, daß diese Lehre von Gott sei. ... Die andern Verkündiger des Christenthums aber bauen auf die äußere Beweisführung durch Wunder, welche, für uns wenigstens, nichts beweiset. Ferner enthält auch unter den Evangelisten Joh. allein das, was wir suchen u. wollen, eine Religionslehre: dagegen das Beste, was die übrigen geben, ohne Ergänzung u. Deutung durch Joh., doch nicht mehr ist, als Moral, welche bei uns nur einen sehr untergeordneten Werth hat.“ a. a. O. S. 155 f.
3) a. a. O. S. 160.
4) Namentlich enthalte V. 1. eine Widerlegung der Annahme einer Schöpfung, welche Annahme F. den absoluten Grundirrthum aller fal-

d. h. sie zeigen wie die ganze Menschheit aus dem göttlichen Wesen hervorgehe, und d. menschliche Dasein Eins sei mit dem göttlichen [1]). Von V. 6 hebt an das nur für die Zeit Jesu, und für den nothwendigen Standpunkt Jesu und seiner Apostel, Gültige: der historische, keineswegs metaphysische, Satz nämlich: daß jenes absolut unmittelbare Dasein Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter wie es in sich selber ist, ohne alle Beimischung von Unklarheit und ohne alle individuelle Beschränkung, in demjenigen Jesus von Nazareth, der zu der und der Zeit im jüdischen Lande lehrend auftrat, eine menschliche Persönlichkeit angenommen habe; und daß alle übrigen nur durch ihn, und vermittelst der Wiederholung seines ganzen Charakters in sich, zur Vereinigung mit Gott kommen können. Dieß ist das charakteristische Dogma des Christenthums als einer Zeiterscheinung. Daß dieser historische Standpunkt keineswegs dem absolut und ewig wahren widerspreche, wird durch Folg. erwiesen: 1) Allerdings ist die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen die tiefste Erkenntniß, welche der Mensch erschwingen kann. Sie ist vor Jesu nirgends vorhanden gewesen, und jetzt wenigstens für das profane Erkennen wieder so gut als ausgerottet. Jesus hat sie, wie wir im Ev. Joh. finden, offenbar gehabt. Wie kam er zu dieser Einsicht? Daß Jemand nach ihrer Entdeckung sie nacherfinde, ist kein so großes Wunder; wie aber der erste zu ihr gekommen sei, ist ein ungeheures Wunder [2]). Und so ist denn der erste Theil des christl.

---

schen Metaphysik und Religionslehre, u. das Urprincip des Juden- u. Heidenthums nennt. Im Anfange, läßt F. den Joh. sagen, schuf Gott nicht, denn es bedurfte keiner Schöpfung, weil das Dasein, das Wort (Bewußtsein) ebenso ursprünglich ist als Gottes inneres Sein, von dem es unzertrennlich und dem es ganz gleich ist (S. 160 ff.).

1) a. a. O. S. 170 u. 344.

2) Die Art und Weise, auf welche der speculative Philosoph zu der höchsten Erkenntniß gelangt, ist, nach Fichte, eine ganz andere, als dieß bei Jesu der Fall war. Jesus hatte (heißt es in der Beilage zur 6ten Vorlesg) seine Erkenntniß weder durch eigne Speculation, noch durch Mittheilung von Außen, d. h. er hatte sie eben schlechthin durch sein bloßes Dasein; sie war ihm Erstes und Absolutes ohne irgend ein anderes vermittelndes Glied; rein durch Inspiration, wie wir hinterher, und im Gegensatze mit unsrer Erkenntniß uns darüber ausdrücken. Bei Jesu war kein zu vernichtendes, geistiges, forschendes oder lernendes Selbst, wie bei uns; denn erst in jener Erkenntniß, „daß alles Sein, mithin auch sein eignes Sein mit dieser und in dieser Erkenntniß, in Gott gegründet sei und unmittelbar aus ihm hervorgehe," war sein geistiges Selbst ihm aufgegangen. Sein Selbstbewußtsein war unmittelbar die reine und absolute Vernunftwahrheit selber. Gott war sein Selbst, d. h. nicht der Jesus war ihm Gott, denn einen selbständigen Jesus gab er nicht zu; wohl aber war Gott Jesus und erschien als Jesus. Er war die zu einem unmittelbaren Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft, oder was dasselbe bedeutet, Religion. Darum konnte er auch seinen Jün-

Dogma in der That wahr. 2) Obschon nun jetzt ein jeder in den Schriften der Apostel diese Lehre wiederfinden und für sich selbst und durch eigne Überzeugung für wahr erkennen kann; ja obschon sogar der Philosoph — so viel er weiß — ganz unabhängig vom Christenthume, dieselben Wahrheiten und zwar in vollkommnerer Form findet: so bleibt es doch ewig wahr, daß wir mit unsrer ganzen Bildung und allen unsern philosophischen Untersuchungen so im Boden des Christenthums wurzeln, daß wir schlechthin nichts von alle dem sein würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Princip vorhergegangen wäre. Und so bleibt denn auch der zweite Theil des christlichen Dogma wahr: daß Alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur vermittelst Jesu dazu gekommen. Damit soll aber, wie F. ausdrücklich bemerkt, nur die Wahrheit, keineswegs die Nothwendigkeit des christl. Dogma behauptet werden; denn nur das Metaphysische, nicht das Historische macht selig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so ist zu erwarten, daß er vollkommen zufrieden sein würde, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun *sein* Verdienst dabei preise oder es überginge (S. 166—173).

Nach dieser Episode sucht F. darzuthun, wie nur der lebendige Besitz jener ewig wahren Erkenntniß, nicht ihr bloß historisches Wissen, die höchste und einzig mögliche Seligkeit sei. Mit unserm bloßen Wissen, heißt es, gelangen wir noch nicht zur wirklichen Einheit mit Gott; immer steht das Sein, wie es in sich ist, unserm Bewußtsein, als der Form die das Sein dadurch, daß es da ist, annimmt, gegenüber, und dieses Bewußtsein od. Reflexion läßt sich auch dadurch nicht beschwichtigen, daß als der organische Einheitspunkt aller Speculation aufgestellt wird: beide, Form und Sein, seien in der Wirklichkeit so mit einander verschmolzen, daß sie nicht wieder getrennt werden könnten, ohne daß die Wirklichkeit des Daseins vernichtet würde. Unser Ich, die Reflexion wird immer kopfschüttelnd entgegnen: für mich ist doch das, was ich selbst und für mich selbst bin, habe und besitze, niemals das *Sein an sich*, sondern das Sein *in meiner Form*. Wie hängt nun das Sein an sich dennoch mit der Form zusammen? Setze nur, antwortet Fichte[1]), statt alles *Wie* ein bloßes *Daß*. Sie hängt schlechthin zusammen, durch ein Band, welches, *höher*, denn alle Reflexion, mit und neben derselben (unter der Form der

---

gern keine andere Anweisung zur Seligkeit geben, als die, daß sie werden müßten wie *er*.

1) a. a. O. S. 285.

Empfindung) ausbricht. Und dieses Band ist die Liebe, und als Band des reinen Seins und der Reflexion: die Liebe Gottes. „In dieser Liebe ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen." „In wiefern daher der Mensch die Liebe Gottes ist, bleibt er ewig des Eine, Wahre, Unvergängliche, so wie Gott selbst, und bleibet Gott selbst"[1]. Sie allein giebt den eigentlichen Grundstoff her für diese Welt; sie allein, die schlechthin auf sich selbst ruhende und über allen, nur in der Reflexion möglichen, Zweifel erhabene[2]) Liebe macht uns Gottes gewiß; „und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen und Sichzusammenhalten des Absoluten selber ist?" Darum ist auch sie nur die Quelle der vollendeten Wahrheit in dem wirklichen Menschen und seinem Leben[3]), und Quelle alles moralischen Handelns. Dieses Handeln ist gar nichts an und für sich selbst; es ist nur die stille Erscheinung des Lebens der Liebe, und es entfließt der Liebe, so wie das Licht der Sonne zu entfließen scheint

1) a. a. O. S. 292 u. S. 288 f.: „Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft, und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; u. ich habe dadurch den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins- u. Lebens- u. Seligkeitslehre, d. i. der wahren Speculation, zu welchem wir bis jetzt hinaufstiegen, endlich klar ausgesprochen." vgl. üb. d. Wesen d. Gelehrten S. 45 f.

2) Hierzu die schöne Stelle Anweis. z. sel. Leb. S. 304 f.: „Der Religiöse ist der Möglichkeit des Zweifels u. der Ungewißheit auf ewig entnommen. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, was er will u. wollen soll; denn ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille, unverkennbar, ewig fort unmittelbar aus der Gottheit: ihr Wink ist untrüglich, u. für das, was ihr Wink sei, hat er einen untrüglichen Blick. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, daß er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle u. solle, daß in alle Ewigkeit die in ihm aufgebrochne Quelle der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern unfehlbar ihn festhalten u. ihn ewig fortleiten werde. Sie ist die Wurzel seiner Existenz; sie ist ihm nun einmal klar aufgegangen und sein Auge ist mit inniger Liebe auf sie geheftet; wie könnte jene vertrocknen, wie könnte dieses wo anders hin sich wenden! Ihn befremdet nichts, was irgend um ihn herum vorgeht. Ob er es begreife oder nicht: daß es in der Welt Gottes ist, u. daß in dieser nichts sein kann, das nicht zum Guten abzwecke, weiß er sicher."

3) a. a. O. S. 289 f.: „Vollendete Wahrheit ist Wissenschaft: das Element aber der Wissenschaft ist die Reflexion. So wie nun diese letztere sich selbst klar wird, als Liebe des Absoluten, und dasselbe, wie sie nun nothwendig muß, erfasset, als schlechthin über alle Reflexion hinausliegend, und derselben, in jeder möglichen Form, unzugänglich, geht sie erst ein in die reine objective Wahrheit, so wie sie eben dadurch allein auch fähig wird, die Reflexion, die sich ihr vorher noch immer mit der Realität vermischte, rein auszuscheiden u. aufzufassen. ..... Kurz, die zu göttlicher Liebe gewordne, u. darum in Gott sich selbst rein vernichtende Reflexion ist der Standpunkt der Wissenschaft."

und wie der inneren Liebe Gottes zu sich selbst die Welt wirklich entfließt. So Jemand nicht handelt, so liebt er auch nicht [1]).

Wie aber gelangt der Mensch zu dieser „absoluten Liebe," zu dieser „Liebe Gottes zu sich selber" und somit zum seligen Leben? So lange der Mensch — antw. Fichte [2]), u. damit fällt er in den Spinozismus hinein — noch etwas für sich selbst sein will, kann das wahre Sein und Leben (Gott od. die absolute Liebe) in ihm sich nicht entwickeln und er bleibt eben darum auch der Seligkeit unzugänglich; denn alles eigne Sein ist nur Nichtsein und Beschränkung des wahren Seins. Erst wenn der Mensch, durch die höchste Freiheit, seine eigne Freiheit und Selbständigkeit aufgiebt, wird er des einigen wahren, des göttlichen Seins und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, theilhaftig; denn dann erst fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein. Diese Selbstvernichtung des persönlichen Daseins aber ist nöthig, um mit Gott Eins zu werden; denn kein Mensch kann Gott werden, aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und dann bleibet allein Gott übrig, u. ist Alles in Allem, u. der Mensch versinket in Gott [3]). Damit ist der Mensch in die reine Moralität erhoben, wo ihm die ganze Sinnenwelt nur als Mittel erscheint, daran der Wille Gottes verwirklicht werde [4]).

---

1) a. a. O. S. 294. Dieser Gedanke bilde den Schlußstein der ersten wie zweiten Hälfte der Anweisung z. sel. Leb., nur daß hier die Religiosität näher bestimmt ist als Liebe Gottes. „Wirkliche u. wahre Religiosität (heißt es dort S. 149 f.) ist nothwendig thätig. .... Ist nun in uns überhaupt kein wirkliches Leben, und geht keine Thätigkeit u. kein erscheinendes Werk von uns aus, so ist auch Gott nicht in uns thätig. Unser Bewußtsein von der Vereinigung mit Gott ist sodann täuschend u. nichtig. .... Die Religion ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Stunden u. Tagen treiben könnte, sondern sie ist der innere Geist, der all unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes, Denken u. Handeln durchdringt, belebt u. in sich eintaucht." u. S. 145 f.: „In dem, was der heilige Mensch thut, lebet u. liebet erscheint Gott nicht mehr bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eignen, unmittelbaren u. kräftigen Leben, u. ... er ist dasjenige, was der ihm ergebene u. von ihm begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen u. du schaust Ihn an; ergieb dich selber ihm, u. du findest ihn in deiner Brust."

2) a. a. O. S. 251 f.

3) a. a. O. S. 240 f.

4) Wesen d. Gel. S. 31 u. 38. — Anweis. z. s. L. S. 282. — Und nun erkennt F. im λογος des joh. Prologs, der ihm früher (S. 164 f.) nur Bewußtsein, Wissen war, die absolute Liebe (S. 291). — Wir haben bei Fichte's späterer Periode länger verweilt, als bei seiner früheren, weil hier erst die Beziehung dieses

Unter den unzähligen Einwänden, welche dieses System erfahren, erscheint als der bedeutendste folg.: Das System widerspricht sich darin, „daß Gott ewig soll Mensch werden, andrerseits dieß nie geschehen kann, weil die Persönlichkeit als Schranke des Göttlichen gedacht ist, die also gerade, wenn das Dasein Gottes vollständig würde, aufgehoben werden müßte, so daß, damit Gott vollkommen Mensch würde, die Menschheit aufhören müßte." Als Grund dieses Widerspruches nennt man: „den Irrthum, daß das Unendliche das Endliche ausschließe, so daß es nur eine dieses vernichtende, nicht aber zur wahren unendlichen Persönlichkeit erhebende Verbindung mit demselben eingehen könne" [1]).

Mag auch gegründet sein, daß Fichte's früherer, von aller Objectivität abspringender, Idealism dem christl. Gedanken feindlich entgegenstand, und der Atheism, dessen man ihn damals beschuldigte, wirklich vorhanden war [2]): so ist doch Fichte's Idealism eben in seiner schroffsten Weise von der größten Bedeutung für die Fortbildung der neusten Religionsphilosophie gewesen. Denn es wurde nicht nur durch das gewaltige Hervortreten der nach Alleinherrschaft strebenden geistigen Potenz des Subjects der Sieg über die alte einseitige Objectivität vollendet, sondern auch erst dadurch, daß Fichte's Idealismus (dem auch Schleiermacher in seinen Monologen angehört) auf seine höchste Spitze getrieben wurde, ward der Geist zum Bewußtsein der Nothwendigkeit seiner Versöhnung mit der Erscheinungswelt geführt, indem jener Idealismus durch die That bewies, daß die Subjectivität, losgerissen von der ursprünglichen Einheit, die sie mit der Objectivität bildet, durch die Reaktion der letzteren vernichtet wird, und daß das reine Ich doch nicht ein so unversiegbarer Quell sei, um dem Bedürfnisse des Geistes, vornehmlich in religiöser Beziehung, auf die Dauer und in vollkommner Weise zu genügen. Fichte, wie Schleiermacher (in s. Monologen), haben einen großartigen Beweis geführt, daß der consequente reine Idealismus entweder in stoischer Resignation oder bei dem Streben mit dem Christenthum sich zu vereinen, in

---

titanischen Geistes zu Religion u. Christenthum deutlicher hervortritt. Diese Beziehung aber ist meistentheils an F. zu wenig hervorgehoben; deßhalb hat man wohl auch sein früheres eigenthümliches philos. System oft in einem falschen Lichte erblickt u. Atheism gefunden, wo im Grunde vielleicht derselbe Pantheism verborgen lag, der in seiner späteren Periode nur deutlicher hervortritt, weil da Gott als das einzige Sein u. Leben (früher dgg. das absolute Ich, worunter F. freilich denselben Gott verstand) an die Spitze gestellt wird.

1) Dorner: Entwicklungsgeschichte der Christologie, in d. tübing. Zeitschr. für Theol. 1836. 1. Hft. S. 202 f.

2) Auch von Baumg. Crusius behauptet, S. 469 f. f. Compend. d. DG. — Indessen F. läugnet die Gottheit nicht, er setzt sie nur gleich der moralischen Weltordnung (s. die oben angef. Stelle).

völliger Hingabe des persönlichen Seins an das allgemeine göttliche Sein, mit Aufgeben des ersteren, endet.

Fries und Jacobi.

Begründung des religiösen Geistes in einem unmittelbar Gewissen, dem Gefühl (Glauben u. Ahnen); Entwicklung desselben auf anthropologischem Wege (Vorbereitend auf de Wette's dogmat. System).

Obschon darin unterschieden, daß Fries [1]) ein vollständiges System aufstellte, dessen Wahrheit er als im Innersten des menschlichen Geistes begründet nachwies, während Jacobi [2]) dem religiösen Geiste gänzlich die Pforten der Wissenschaft verschließt [3]), und, ein geist- und gemüthvoller Dilettant, eine „Unphilosophie" aufstellt, „welche im Nichtwissen ihr Wesen hat" [4]), so daß man sein ganzes Streben sehr passend als „eine Polemik gegen das Streben nach philosophischem Wissen" bezeichnet hat: so stimmen doch Beide im Wesentlichen ihrer Lehren von Religion u. Göttlichem überein. Die Religion gehört, nach Beiden, dem Gefühle und dem Glauben an, und ist eine unmittelbare innere Offenbarung Gottes. Durch das Gefühl, das „Gefühl des Geistes" (wie Beide ausdrücklich sagen), wird dem Menschen eine unmittelbare Vernehmung des Übersinnlichen zu Theil. An Tugend und Freiheit, wie an Geist und Gott kann nur geglaubt [5])

1) Jak. Friedr. Fries, geb. 1773 zu Barby, Prof. d. Philos. früher in Heidelberg, s. 1817 in Jena. Schrr.: Neue Kritik der Vft. 1807. 2. A. 1828–31. 3 Bde. Syst. d. Logik 1811. Ethik 1818. Religionsphilosophie 1832. Psychische Anthropologie 2 Bde. 1820 u. 1821. Mathematische Naturphilosophie nach philos. Methode bearbeitet 1822. System der Metaphysik 1824. Von deutsch. Philosophie, Art u. Kunst 1812. Wissen, Glauben u. Ahnung 1805. Die Lehren der Liebe, des Glaubens u. der Hoffnung 1823. Julius u. Evagoras, od. d. Schönheit der Seele, e. philos. Roman 1822, u. v. a.

2) Friedr. Heinr. Jacobi, geb. 1743 zu Düsseldorf, gest. 1819 als Präsident der Akad. d. Wiss. zu München. Schrr.: Woldemar 1777. Allwill's Briefsammlung 1792. Üb. d. Lehre des Spinoza 1785. Dav. Hume üb. den Glauben, od. Idealismus u. Realismus 1787. Jacobi an Fichte 1799. Üb. das Unternehmen des Kriticismus, d. Vernunft zu Verstande zu bringen u. der Philos. übhpt e. Absicht zu geben, 1801. Von d. göttl. Dingen u. ihrer Offbg 1811. Werke: Lpz. 1812—25, 6 Bde. Auserlesener Briefwechsel 1825. 2 Bde.

3) „Der Geist verträgt keine wissenschaftl. Behandlung, weil er nicht Buchstabe werden kann. Darum buchstabiret, wer den Geist zu buchstabiren wähnt, zuverlässig immer etwas Anderes, u. man vertilgt den Geist, indem man ihn in Buchstaben zu verwandeln trachtet" u. s. w. WW. Bd. 2. S. 314 f.

4) Wie er selbst von seiner Lehre bekennt. WW. Bd. 3. S. 9.

5) a. a. O. S. 426: „Wie der Mensch an die ihm inwohnende, der Natur überlegene, Macht lebendig glaubt: so glaubt er an Gott; er fühlet, er erfährt ihn. Mit Wahrheit zeugte darum der Heilige von sich selbst, daß, so man ihn erkenne, man auch erkenne den Vater.

werden; mit der Vernunft ist (wie Jacobi[1]) an Fichte schreibt) dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft, sondern „nur eine Ahnung des Wahren" gegeben. Darum erscheinen ihm auch alle Beweise für's Dasein Gottes als von vorn herein verfehlt[2]), denn wer der inneren Offenbarung, den Aussagen des Gefühls nicht glaubt, gegen den helfen keine Gründe des Verstandes, indem nur durch das Gefühl der Geist Sicherheit und Bedeutung erhält[3]).

Während Jacobi in seiner Feindschaft gegen alle Speculation in relig. Dingen bis zu der Behauptung geht, „daß jeder speculative Weg, die höchsten Wahrheiten zu ergründen, nothwendig in Atheismus und Spinozismus enden müsse," giebt Fries denselben religiösen Wahrheiten einen gediegen-wissenschaftlichen Unterbau, indem er, die ganze dem gemeinen Bewußtsein verborgene Organisation des menschlichen Geistes enthüllend, auf anthropologischem Wege nachweist: daß den Aussprüchen des Gefühls, als „aus dem Wesen der

---

Er, „der Reinste unter den Mächtigen, der Mächtigste unter den Reinen, der mit seiner durchstochenen Hand Reiche aus der Angel, den Strom der Jahrhunderte aus dem Bette hob und noch fortgebietet den Zeiten": wer mag bekennen, daß Er war, u. zugleich sprechen: es ist kein Gott? Dennoch — gehe ich nun straks vor mich, so ist Er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht. Christus selbst stößt am Kreuze den erschütternden Ruf aus: mein Gott, warum hast du mich verlassen! verscheidet aber mit den Worten: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist! So der Mächtigste unter den Reinen, der Reinste unter den Mächtigen. Dieser Kampf u. dieser Sieg ist Christenthum. Christenthum in dieser Reinheit aufgefaßt, ist allein Religion."

1) a. a. O. S. 32.

2) „Allemal u. nothwendig (sagt Jac. v. d. göttl. Dingen u. ihrer Offbg S. 136) ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich; aus ihm fließen Wahrheit u. Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab; es trägt seine Realität von ihm zu Lehen."

3) „Wir wissen von Gott u. seinem Willen (sagt Jac. a. a. O. S. 54 f.), weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art u. Geschlecht sind. Gott lebt in uns u. unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten Selbst: was außer Ihm sollte Ihn uns kund thun? — Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? — Der Geist dem Geiste: was? — Nach Gottes Bilde geschaffen, Gott in uns u. über uns; Urbild u. Abbild, getrennt u. doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben, u. die einzig mögliche; damit offenbart sich Gott lebendig, fortgehend für alle Zeiten. Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen, wie sie wollen, kann sich höchstens zur inneren ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. Ich sage: höchstens nur, u. setze dem vorhergehenden hinzu: So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich da sein kann, so wenig kann der wahre außer ihr erscheinen."

Vernunft stammend," als „Grundurtheilen der Vernunft," keineswegs eine geringere, eher noch eine höhere Wahrheit und Gültigkeit zukomme, als den Erkenntnissen des Verstandes und der Sinne[1]).

Schon in Jacobi zeigt sich das Streben, die durch Fichte gänzlich zerrissene Verbindung zwischen Subjectivität u. Objectivität wiederherzustellen. Zwar geht auch er vom Subjecte aus, in welchem er die höheren Gefühle findet; aber er neigt sich sogleich zu einem Objecte hinüber, indem er diese höheren Gefühle als bewirkt durch ein objectives Göttliche betrachtet, welches „sich unmittelbar dem Geiste zu vernehmen giebt;" ja er findet in der Welt u. ihren Erscheinungsformen den „Ausdruck der höchsten Vernunft." — Auch hier sehen wir Fries auf philosophischem Wege bewerkstelligen, was Jacobi durch bloße Machtsprüche thut. Da anknüpfend, wo Kant stehen blieb, führt er die idealistische Philosophie auf einen Standpunkt, welcher über alles Objective ein entscheidendes Urtheil möglich macht, ohne aus den Schranken der Subjectivität in die Objectivität hinüberzuspringen. Auf diesem Standpunkte behauptet der Philosoph nicht: „die Sonne steht am Himmel," sondern nur: „jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel steht;" nicht: „der Wille ist frei," sondern nur: „jede endliche Vernunft glaubt an die Freiheit ihres Willens;" nicht: „es ist ein Gott," sondern: „jede endliche Vernunft ahnet in dem Leben der Schönheit der Gestalten durch die Natur die allwaltende ewige Güte"[2]). — Den vernünftigen Geist der Menschen betrachten Beide als die einzige und wahrhaftige Offenbarung Gottes, welche sich im Christenthum nur historisch bestimmt habe; sie erblicken demnach in Christus die vollkommenste Offenbarung, doch nur insofern, als in ihm die menschliche, auf's Religiöse gerichtete, Vernunft in ihrer reinsten Erhabenheit und Vollkommenheit erschienen sei. Darauf, „was Christus in uns ist," darauf allein kommt es ihnen an; „denn nur der Geist macht lebendig," „nur die Geisteswelt in ihrer Selbständigkeit ist ja von ewiger Bedeutung;" und „wer vom Geiste des Guten getrieben wird, der ist auf dem Wege der Gottseligkeit und es ist gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn auf demselben unterstützen, etwa zuerst ihn erweckten und leiteten, und fortwährend ihm behülflich sind"[3]). Das unmittelbare Bewußtsein

---

1) Deßhalb hat sich auch die hegel'sche Schule, die geschworne Feindin aller Berufung in der Wissenschaft auf die Auctorität des Gefühls, sehr hart über Fries ausgesprochen; Hegel selbst nennt die fries'sche Kritik „eine absolute Verseichtigung der kantischen."

2) Neue Kritik d. Vft. Bd 1. Bch. 2. Absch. 4. §. 70.

3) Fries: Syst. d. Metaphysik §. 94. Jacobi v. d. göttl. Dingen u. s. w. S. 62 ff.; ebdas. spricht sich auch, trotz allem Festhalten an der Alleinigkeit einer göttlichen Offenbarung im Menschengeiste, doch Jacobi's freundliches Beachten der Verehrung des histor. Christus aus, in dem berühmt gewordenen Zuruf an den Wandsbecker Boten:

von seinem Zusammenhang mit der Gottheit, welches allein einem Jeden unbedingte u. unmittelbare Gewißheit über sich selbst gewährt, und darum der äußeren Auctorität so wenig bedarf als des Verstandesbeweises, ist das wahre Sein des Menschen.

Durch die offne Darlegung dieser, den Weg zu einer gründlichen Versöhnung des selbständigen Geistes mit der positiven Religion bahnenden, Ansicht, ist Beiden ihre wesentlich fördernde Stellung in der Entwicklung des religiösen Geistes gesichert, indem sie, am reinen Theismus festhaltend und den so nahe liegenden pantheistischen Weg vermeidend, jene Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste durch Wort und Leben geltend machten. Denn auf diesem Grundgedanken, der unsrer Zeit zum Bedürfniß geworden war, weiter bauend, haben sich zwei der geist- und bedeutungsvollsten dogmatischen Systeme erhoben: das von Hase und das von de Wette; Hase in freier Eigenthümlichkeit jenen Grundsatz durchführend, de Wette streng angeschlossen an die Fries'sche Philosophie.

Noch ein anderes großes Verdienst hat Fries sich dadurch erworben, daß er den tiefen Sinn, der in der kantischen Freiheitsidee verborgen lag, erkannte und diese Idee weiter fortbildend (auch hierin folgten ihm Hase und de Wette) zum höchsten Bewußtsein der „Menschenwürde" gelangt ist, wo der Mensch in sich selber das Band der Einigung mit der Gottheit als dem ewigen Lebensquell fördert und Bürger eines idealen Reiches wird, das seine Untrüglichkeit in sich selber trägt. Durch Freiheit soll sich der Mensch zur ewigen Harmonie und Freiheit erheben. Frei wie der Adler durch die Lüfte steigt, und, nur durch die Kraft der eignen Schwingen getragen, die dunklen Wolken durchbricht, um an dem Glanze der Sonne, die er hinter ihnen ahnet, sein Auge zu laben: so frei soll auch der Mensch, von der Anschauung der mannichfaltigen Naturformen zum „Reiche der Ideen" sich aufschwingen; so soll auch er, von der Ahnung des eignen Geistes getragen,

---

„Es leuchtet uns ein, redlicher Mann, wie sich dir Alles, was vom Menschen Göttliches kann angeschaut werden und mit diesem Anschauen ihn erweckt zur Tugend und einem göttlichen Leben, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Das allein in ihm verehrend, was göttlich ist an sich, erhält sich deine Seele aufrecht, erniedrigst du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst." Noch klarer blickt Jacobi's Liebe u. Sehnsucht zum histor. Christenthum aus der interessanten (erst neuerdings durch Fichte d. j. bekannt gewordenen) Äußerung Jacobi's gg. seinen Sohn hervor, deren Schluß lautet: „Gerne vertauschte ich mein gebrechliches philosophisches Christenthum gegen ein positives historisches. Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so daß sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern so wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt auch unaufhörlich mich das andere."

die „Schranken des endlichen Seins" durchbrechen, um an dem Glanze der ewigen Wahrheit „das Auge des Geistes" zu laben, und durch den Hauch des allbelebenden göttlichen Geistes den eignen Geist zu erheben [1]). Und angelangt auf dem idealen Standpunkte der ästhetischen Weltansicht, den Fries für die religiöse Betrachtung fordert, ahnet der Mensch das wahre Wesen der Dinge hinter der unvollkommnen beschränkten Welt der Erscheinung, erkennt ahnend in der Schönheit, die er überall in dem unendlichen Spiel der Naturformen findet, die ewige Bedeutung des erscheinenden Lebens an, denn er vertraut der Wahrhaftigkeit des in unserm Geiste gegründeten Gedankens, „daß uns die ewige Wahrheit zur Erscheinung werde; und der Gedanke selber findet da „seine Vollendung in der Zusammenfassung des Ganzen zur Welteinheit" [2]). In jener Weltansicht „sind alle Widersprüche der Speculation zu einer Harmonie des Lebens versöhnt. Allgewaltig strömt durch die Zeit die Grundmelodie der Sphärenmusik; auch alle Dissonanzen klingen aufgelöst mit ein in die Weltaccorde und heben nur die Kraft ihrer Harmonie, indem die drei ästhetischen Grundstimmungen des Geistes, Begeisterung, Resignation und Andacht, Sieg, Heldentod und Opfer in ein einziges Leben zusammentönen."

Schelling.

Der relig. Geist als in der Objectivität sich suchende und findende Subjectivität od. als der in der Erscheinungswelt (Natur) — deren höchste Stufe der Mensch — sich schauende göttliche Geist.

Ausgangspunkt der schelling'schen Philosophie: die absolute Identität als Aufhebung aller Gegensätze.

Schelling [3]) suchte, in seinem Jünglingsalter auf fichte'schem Standpunkte, das All des Seins, die Natur, vom absoluten Ich aus

---

1) Vgl. Neue Krit. d. Vst. Bd 2. Bch. 3. §. 86 f.: Die speculative Philosophie macht „den Fortschritt zu der Lehre von den Ideen, indem sie dem endlichen Sein der Natur und der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen in Raum und Zeit die ewige Ordnung der Dinge, nach der Ewigkeit der Welt, der Seele und der Gottheit, entgegensetzt. Auf die Voraussetzung dieser ewigen Ordnung gründet dann erst die Ethik den Ausspruch ihres Glaubens an das höchste Gut. ..... Die Teleologie der Natur beurtheilt nach ästhetischen Ideen der Zweckmäßigkeit die freien Formen der Anschauung als schön und erhaben, verbindet damit das relig. Interesse an der Idee des höchsten Gutes, u. gestaltet sich so zur Religionslehre der Ahnung der ewigen Güte in der Natur."
2) Vgl. bes. Syst. d. Metaphysik §. 94.
3) Friedr. Wilh. Joseph von Schelling, geb. 1775 zu Leonberg im Würtembergischen, studirte Philos. u. Theologie zu Tübingen, trat in Jena, wo er noch Fichte hörte, als philos. Lehrer auf, ward 1808 Generalsecretär der Akad. der bildenden Künste, lehrte v. 1820—27 zu Erlangen, 1827—41 zu München, seitdem in Berlin.

mit dem Gedanken zu umfassen und so vom Idealismus aus die Natur zu construiren[1]). Bald aber führte ihn seine Beschäftigung mit Naturwissenschaften, wie sein vergeblicher Versuch die Welt vom bloßen Gedanken aus nachzuerschaffen, zu der Überzeugung, daß die Natur in ihrer Ganzheit nicht bloßer Wiederschein und begleitender Schatten des Geistes sei, sondern dieselbe Wirklichkeit habe als der Geist, ja, „nichts anders sei, als der sichtbare Geist." Der Natur (lehrt er[2]) schon seit 1799) kommt unbedingte Realität, wahres Sein und absolute Thätigkeit zu, keine fremde Macht kann in sie eingreifen, sie ist sich selbst genug (Autarkie der Natur), ihre eigne Gesetzgeberin (Autonomie der Natur) und alle ihre Producte lassen sich aus der Thätigkeit ihrer eignen Principien hinlänglich erklären[3]). Demnach sind

1) In den Schrr.: „Üb. die Möglichkeit einer Philosophie übhpt." Tüb. 1794 u. „Vom Ich als Princip der Philosophie od. üb. das Unbedingte im menschl. Wissen." Tüb. 1795. — Sein eigenthümliches System legte er, doch nie als ein vollständig durchgeführtes Ganzes (Hegel, Gesch. d. Philos. III. S. 649, sagt sehr richtig: „Schelling fing in seinen späteren Darstellungen immer wieder von Vorne an .... diese Philosophie ist noch in ihrer Evolution begriffen.") in folg. Schrr. vor: „Ideen zu e. Philos. der Natur" 1797. 2. A. 1803. „Von der Weltseele" 1798, welcher seit d. 2ten A. 1806 e. Abhdlg: „üb. d. Verhältniß des Realen u. Idealen in der Natur" vorhergeht (3. A. 1809). „Erster Entwurf e. Systems der Naturphilosophie" 1799. Einleitung dazu 1799. „System des transcendentalen Idealism" 1800. „Zeitschr. für speculat. Physik" 2 Bde. 1800 f. „Neue Zeitschr. für spec. Physik" 1. Bd. 1802. „Bruno, od. üb. d. göttl. u. natürl. Princip d. Dinge" 1802. „Vorless. üb. d. Methode d. acad. Studiums" 1803. „Philosophie u. Rel." 1804. „Darlegung des wahren Verhältn. d. Naturphilosophie zu d. verbesserten fichte'schen Lehre" 1806. „Philosophische Schriften" I. 1809 (philosoph. Untersuchungen üb. d. Wesen d. menschl. Freiheit). „Denkmal der Schrift v. den göttl. Dingen des Hrn. Jacobi" 1812. — Seine neuste Lehre, welche Schelling (in der Vorrede zu v. Cousin üb. franz. u. deutsche Philosophie. A. d. Französ. v. H. Beckers) als e. solche ankündigte, wo d. Ideen v. Persönlichkeit Gottes u. Geistesfreiheit zum Princip erhoben seien, hat noch keine authentische Darstellg erfahren.

2) Im „ersten Entwurf eines Systems der Naturphilos." — Vgl. damit Zeitschr. für specul. Physik. Bd 2. Hft 1. S. 22.

3) Die Materie ist ihm „die unbekannte Wurzel, aus deren Erhebung alle Bildungen und lebendigen Erscheinungen der Natur hervorgehen." Ohne Erkenntniß derselben entbehrt selbst die Vernunftwissenschaft „des Bandes, wodurch die Idee mit der Wirklichkeit vermittelt ist;" an ihr versucht er „das ganze innere Triebwerk des Universum u. die höchsten Grundsätze der Philosophie selbst" zu entwickeln (Üb. d. Vhältn. d. Idealen u. Realen in d. Natur pg. XIX sqq.). Unter Materie versteht er nicht die todte Materie, sondern „den Inbegriff der Attribute, die die unendliche Wesenheit in sich ausdrückte" (a. a. O. pg. XX); denn das, wodurch die Materie das Sein u. die Anschaulichkeit besitzt, ist ihre Einheit mit dem absoluten Bande,

auch (sagt er im Syst. des transcendentalen Idealism) die Naturphilosophie[1]) und der transcendentale Idealism[2]) beide gleich nothwendig, von gleichem Werth und die einander ergänzenden philosophischen Grundwissenschaften. Als die beiden zu Grunde liegende Fundamentalwissenschaft, als den Indifferenzpunkt beider erkannte er später das absolute All-Einheits- od. Identitätssystem[3]), und stellt als Aufgabe der gesammten Philosophie: die Identität von Natur u. Geist (worin alle Gegensätze befaßt sind) zu zeigen[4]). Er findet diese Identität im ewig sich selbst Gleichen, im reinen ursprünglichen Subject-Object, in der Vernunft[5]), im Absoluten, welches weder Geist, noch Natur in ihrem Unterschiede ist, sondern beides in sich enthält, wie die Knospe noch den Geist (Duft) der Blume und die erscheinende Blume in sich schließt. Überall geht Sch. deßhalb, als von einer „ewigen Wahrheit," von dem Grundsatze aus: „daß die absolute Identität schlechthin ist." Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein

---

welches in der Materie sich selbst bejaht (Darlegung des wahren Verhältn. u. s. w. S. 64).

1) Später, 1806, begreift er unter dem Namen „Naturphilosophie" die ganze Wissenschaft des Göttlichen, d. i. die durchaus klare u. adäquate Erkenntniß des Alleinwirklichen in der wirklichen od. Natur-Welt; Philosophie ist „wesentlich Naturphilosophie."

2) Unter seinem Idealism aber versteht er einen andern, als den fichte'schen. „Es giebt einen Idealismus der Natur (sagt er, Zeitschr. für spec. Phys. II. 1. S. 116) und einen Idealismus des Ich's. Jener ist mir der ursprüngliche, dieser der abgeleitete;" u. a. a. O. S. 144 erklärt er als die allein wahre Art des Idealism, „die, durch welche aller Dualismus auf immer vernichtet ist, u. Alles absolut Eins wird."

3) Schon 1801 sagt er (Zeitschr. für spec. Phys. II. 2. pg. V u. XIII): „Ich habe das, was ich Natur- u. Transcendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophirens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkte," „dem absoluten Identitätssystem." — „Der Idealismus wird bleiben; er wird nur weiter zurück, u. in seinen ersten Anfängen, aus der Natur selbst, welche bisher der lauteste Widerspruch gegen ihn zu sein schien, abgeleitet" (a. a. O. II. 1. S. 123).

4) Vgl. a. a. O. S. 143 f., wo Schelling an Eschenmayer tadelt, daß derselbe bei dem im Bewußtsein vorkommenden Gegensatz zwischen Geist u. Natur stehen bleibe, während doch Natur u. Ich in einander seien; u. während jener „das Urprincip, das die erste Welle im Puls der Natur rege macht," in den Geist setzt, ist für Sch. dasselbe noch in der Natur selbst, die wirkliche Seele der Natur, „da ich (fährt er fort) überhaupt nicht zwei verschiedene Welten, sondern durchaus nur die Eine selbige zugebe, in welcher Alles, u. auch das begriffen ist, was im gemeinen Bewußtsein als Natur u. Geist sich entgegengesetzt wird." Vgl. „Weltseele" S. 305.

5) „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, od. die Vft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven u. Objectiven gedacht wird" (Zeitschr. für spec. Phys. II. 2. §. 1).

Wesen sein, der Urgrund. Dieses kann nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden; es ist ein eignes von allem Gegensatze geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen. Dieser Urgrund ist Gott, das Absolute, das seinen Grund in sich selbst hat[1]).

Wirklichkeit Gottes in der Natur.

Aber Gott offenbart sich[2]), er tritt in Gegensätze auseinander, deren erster wahrer der der Einheit und Vielheit (Unendlichkeit und Endlichkeit) ist. Denn nur dadurch offenbart sich das Eine, daß es in ihm selbst ein Anderes und in diesem Anderen sich selbst als das Eine, also das lebendige Band seiner selbst und eines Andern ist. Das Andere kann nichts von diesem Einen Verschiedenes, sondern selbst nur das Eine sein, aber als ein Anderes. Die Vielheit des Einen ist eben die Existenz des Einen. Dasselbe, was die Vielheit ist, dasselbe ist auch die Einheit und umgekehrt[3]). Das Eine als das Eine existirt ebensowenig als das Viele als das Viele, sondern das wahrhaft Bestehende ist die lebendige Copula Beider. „Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern als eben dieses Sich=selber=wollen. Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sich=selber=wollens ist die Welt. Sehen wir aber in diesem Abdruck der Welt auf das, was sie von dem Band hat, und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr, und nicht auf die unwesentlichen Eigenschaften: so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in progressiver Entwicklung ausgebreitete Copula"[4]). — Nur die Vernunft vermag

---

1) Vgl. Zeitschr. für spec. Phys. II. 2. Hft. S. 6. Philos. Schriften I. S. 497.

2) Vgl. Darlegung u. s. w. S. 53: „Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde; es könnte ebendarum nicht als Eins sein, denn das actuelle wirkliche Sein ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es also Eins sein, so muß es sich offenbaren in ihm selbst."

3) a. a. O. S. 56.

4) „Und hier (fährt Sch. fort) stehen wir an dem ersten u. wichtigsten Punkte ihrer Entfaltung. Das Universum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich selbst bejaht, ist nur Universum, wirkliche Ganzheit (totalitas) durch das Band, d. h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (identitas), und kann ohne diese auf keine Weise gedacht werden. ... Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität ist daher das ursprüngliche u. in keiner Art trennbare od. auf=

diese Identität der Einheit und des Gegensatzes in „unmittelbarer, intellectueller Anschauung" zu erfassen; der Verstand mit seinem bloß reflectirenden Denken vermag es nicht[1]). — Jenes dem Begriffe nach „ewige Ineinander-Scheinen" des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott; so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Dasein ist, d. i. Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und seiner Selbstoffenbarung betrachtet. Und es ist der höchste Aufschwung des Denkens und die höchste Weihe der Seligkeit: „jene heilige Einheit zu schauen, worin Gott ungetrennt mit der Natur ist[2]).

Göttlichkeit (und Ewigkeit) des All.

Gott ist nichts anders als „Sein," und zwar das einzig wahre und wirkliche Sein; er erfüllt allein die ganze Wirklichkeit[3]). In Ansehung seiner findet kein Gegensatz zwischen einer idealen und realen Welt, zwischen einem Jenseits und Diesseits Statt[4]). Die Vernunft ist kein Vermögen oder Werkzeug, das wir haben, sondern sie hat uns; sie ist ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Gott ist aber nicht das Höchste, sondern das schlechthin Eine, Alles in Allem; von ihm läßt sich nichts absondern oder herleiten, sondern Speculation kann nur „schauen das, was in Gott ist," in ihr fließt Alles

---

lösbare Wesen des Bandes, welches dadurch keine Duplicität erhält, sondern vielmehr erst wahrhaft Eins wird" (Üb. d. Vhältn. d. Realen u. Idealen u. s. w. pg. XXIV sqq.).

1) Vgl. Vorless. üb. d. Meth. d. acad. Stud. 4te Vorles. — Bruno u. s. w. S. 147 ff. — Darlegung u. s. w. S. 49: „Der Vernunft ist der Gegensatz ebenso ursprünglich u. wahr als die Einheit, u. nur damit, daß sie Beide gleicherweise u. selbst als Eines begreift, erkennt sie die lebendige Identität. Der Gegensatz muß sein, weil ein Leben sein muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben u. die Bewegung in der Einheit."

2) Üb. d. Vhältn. des Realen u. s. w. pg. XXI. Darlegung u. s. w. S. 59 ff. Bruno u. s. w. S. 82 f.: „So erinnere dich denn, daß wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten aus dem Alles hervorgeht und in den Alles zurückgeht, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begrenzt, noch jene begrenzend, das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig Eins, doch dem Begriffe nach ewig verschieden, wie Denken und Sein, ideal und real."

3) Darlegung u. s. w. S. 13: „Etwas Wirkliches außer Gott zu denken ist ebenso unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken."

4) a. a. O.

zusammen „zu Einer Gotterfüllten Welt" [1]). Gott und das All sind völlig gleiche Ideen; Gott ist unmittelbar, kraft seiner Idee, die unendliche Bejahung seiner selbst zu sein, absolutes All, und da er nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben, kraft seines Wesens, unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist auch das All von ihm selber nicht verschieden. Wie jedes Ganze jetzt in der wechselseitigen Verknüpfung aller seiner Theile, jetzt in seiner Freiheit und reinen Einheit betrachtet werden kann, in der That aber immer nur dasselbe Ganze bleibt: so ist auch die verkettete Natur von der freien, d. h. von der schaffenden Substanz nicht das zufällige, sondern das wesentliche Complement, und mit ihr ebenso zumal, wie mit dem Körper sein Schatten, ja wie sie mit sich selbst zumal ist. Das Gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochne Wort Gottes, sondern selbst das sprechende [2]). Die einzelnen Dinge aber, die entstehen und vergehen, haben als solche nur ein Scheinleben. Die Endlichkeit ist nichts Wesentliches, sondern nur wie der Schatten mit dem Körper zugleich ist. Das Sein eines jeden Dinges ist seine Einheit mit dem Bande. So gewiß Gott selbst ewig ist, ist es auch das Band jedes Dinges mit Gott, u. nichts ist, an sich

1) Vgl. Üb. d. Vhältn. d. Realen u. s. w. pg. L sqq.: „Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser sein: die Wirklichkeit, im strengsten Sinne die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Dasein eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun. Wie hat man je nur nach Beweisen dieses Daseins fragen können? Kann man denn über das Dasein des Daseins fragen? Es ist eine Totalität der Dinge, so wie das Ewige ist, aber Gott ist als das Eine in dieser Totalität; dieses Eine in Allem ist erkennbar in jedem Theil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber ebenso unmittelbar gegenwärtig u. in jedem Theil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das Leben aufschließt, und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet. .... Alles, was man gegen e. Philosophie, die vom Göttlichen handelt, ... vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel, und wann wird eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz u. Transscendenz völlig u. gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr alles zusammenfließt zu Einer Gotterfüllten Welt. .... Von Allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht bloß Product einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst; nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr eben dieses Ewige selbst. Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, sagt Spinoza, und mit stets erhöhter Überzeugung müssen wir auch jetzt noch denen, welche die Wissenschaft des Ewigen suchen, zurufen: Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige."

2) Jahrb. d. Medicin I. 1. S. 33; I. 2. S. 15 f. Vgl. Philosophie u. Religion S. 43; Üb. d. Verhältn. des Realen u. s. w. pg. XXXV.

betrachtet, endlich [1]). So stirbt nichts dem wahrhaft Reellen nach; es müßte denn Gott, der Ewige, selbst sterben. Natürlich kann demnach von einer individuellen Unsterblichkeit der endlichen Menschen, als solcher, keine Rede sein, sondern dieß ist eine „eitle Freude.“ Das ewige, wahrhaftige Leben ist nur in Gott und wer sich zur absoluten Identität des Geistes und der Natur aufschwingt, und im Schauen jener „heiligen Einheit, in welcher Gott ungetrennt mit der Natur ist, die höchste Weihe der Seligkeit empfängt,“ hat das ewige Leben; wer es in dieser Welt nicht erfaßt, dem bleibt es ewig fremd, denn es giebt nur diese Eine Welt und keine andere.

Gott der verborgene und Gott der in der Natur zum Bewußtsein sich entfaltende. Das Böse und die menschliche Freiheit im Zusammenhange mit der Naturnothwendigkeit.

Die Betrachtung Gottes, als identisch mit der Natur, schien, wie die Persönlichkeit des höchsten Wesens, so auch die menschliche Freiheit aufzuheben. Um diesen Mißstand zu vermeiden, schreitet Schelling, in seiner Abhandlung üb. d. Wesen d. m. Freiheit, fort zu einer Unterscheidung des entfalteten Gottes von dem noch unentfalteten, Gottes als der Existenz, und Gottes als des Grundes dieser Existenz [2]). „Die Natur in Gott“ ist der Grund seiner Existenz, ein von ihm zwar unterschiedenes, doch unzertrennliches Wesen; dieser „Grund in Gott,“ nicht das, was Gott selbst ist, ist zugleich der Grund des Werdens der Dinge. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der ihm als Existirendem vorangeht; aber Gott ist auch wieder das Prius des Grundes, indem der Grund als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte [3]). Die erste Regung des göttlichen

1) Zeitschr. für spec. Phys. II. 2. §. 13 f.

2) „Philos. Schriften“ I. S. 505: In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit. Aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? — Denkmal der Schr. Jac. v. d. göttl. Dingen S. 112: Ich setze Gott als das A u. als das O; aber als das A ist er nicht, was er als das O ist.

3) „Philos. Schriften“ I. S. 429 ff. Menschlicher Weise ausgedrückt, ist das Wesen des Grundes (sagt Schelling a. a. O.) die Sehnsucht, welche das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Diese Sehnsucht ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, also die unergründliche Einheit gebären; insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Indem sie Gott gebären will, ist sie, für sich betrachtet, auch Wille, aber Wille, in dem kein Verstand ist. Sie ist ein nicht selbständiger u. vollkommner Wille, da der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Die ursprüngliche Sehnsucht richtet sich auf den Verstand, den sie noch nicht erkennt, wie wir auch in unserem Sehnen nach unbekanntem, namenlosem Gut verlangen und sie bewegt sich ahnend, als ein wogendes Meer, nach e. dunklen Gesetz.

Daseins in dem bewußtlosen Grunde ist die ursprüngliche Sehnsucht nach dem Gottsein mit Bewußtsein. Ihr entsprechend erzeugt sich in Gott eine „innere reflexive Vorstellung, durch welche er sich in einem Ebenbilde erblickt;“ sie ist „im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst,“ der „Verstand,“ das „Wort“ jener Sehnsucht. Der ewige Geist, von Liebe bewogen, spricht das Wort aus und der Verstand wird dadurch freischaffender allmächtiger Wille, dessen erste Wirkung in der anfänglichen Natur die „Scheidung der Kräfte“ ist. Weil diese anfängliche Natur nichts Anderes ist als der „ewige Grund zur Existenz Gottes,“ so enthält sie in sich das Wesen Gottes eingehüllt, „gleichsam als einen in dem Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick.“ Die Sehnsucht strebt, den Lebensblick in sich zu bewahren und zu verschließen; der Verstand dagegen regt diese Sehnsucht zur Ausscheidung der Kräfte an, wobei er aus dem Dunkel „die verhüllte Einheit, den verborgenen Lebensblick“ hervorzieht[1]). — Daher hat jedes Wesen ein doppeltes Princip in sich; doch nur im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und die ganze Kraft des Lichtes vereinigt. Die Einheit beider Principien, in Gott untrennbar, ist im Menschen trennbar, und darauf beruht die Möglichkeit des Guten und Bösen. — Sofern der Mensch aus dem Grunde der Natur hervorgegangen und creatürlich ist, ist in ihm das Princip der „Selbstheit.“ Diese wird durch ihre Einheit mit dem idealen Princip zum „Geist.“ Als solcher ist die Selbstheit zum Willen emporgehoben, welcher sich in der völligen Freiheit über und außer aller Natur erblickt. So lange derselbe in seiner Einheit mit dem Universalwillen beharrt, bestehen die in ihm lebendigen Kräfte in göttlichem Gleichgewichte. Sobald aber der Wille sich vom Universalwillen, als seinem Centrum, losreißt und zum Eigenwillen wird, vermag er die Kräfte nicht mehr unter sich zu vereinigen; sie treten auseinander als das empörte Heer der Begierden und Lüste, aus denen der Eigenwille ein eignes aber falsches, lügnerisches, Leben gestaltet: Entstehung des Bösen. — Worin liegt aber der Grund, daß das Böse als ein allgemeines gegen das Gute überall kämpfendes Princip[2]) aus der Schöpfung hervorbricht? In seiner Nothwendigkeit, antwortet Schelling. Der Grund muß widerstreben, damit die Liebe sein kann und eine Entwicklung und Geburt des göttlichen Geistes sei und alle Kräfte sich actu verwirklichen. Das Böse ist nichts

1) a. a. O. S. 433 ff.
2) a. a. O. S. 457: „Es giebt ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes vom Anfang, durch Reaction des Grundes, erwecktes Böse, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt, als ein Für-sich-wirken des Grundes.“

als der Urgrund zur Existenz, nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes.

Offenbarung Gottes im Reich der Geschichte od. die Weltalter. Gott wird persönlicher Mensch (Christus). Gottesreich. Dreieinigkeit.

Wie in der anfänglichen Schöpfung das „finstere Princip" die Bedingung für die Geburt des Lichtes ist, so die Bedingung für die Geburt des Geistes der „Geist des Bösen." Denn nur im Kampf mit demselben verwirklicht sich der Geist der Liebe. Da das Böse sich zur geistigen persönlichen Macht erhob, mußte auch die das Böse bekämpfende Macht die Menschheit annehmen und persönlich werden; dieß geschieht durch die Offenbarung des Geistes. Sie erfolgt in den nämlichen Stufen, wie in der Natur die Manifestation des Lichtes; also ist auch für sie der höchste Gipfel der Mensch, aber der „urbildliche und göttliche Mensch," derjenige, der im Anfange bei Gott war, und in welchem alle Dinge und die Menschheit selbst geschaffen sind. „Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des andern Gleichniß und Erklärung [1]).

Hiernach unterscheidet Sch. im Reich der Geschichte folgende Perioden oder „Weltalter." Das erste ist das „goldne Weltalter," eine Zeit der seligen Unentschiedenheit, da weder Gutes noch Böses war, wo Gott sich nur nach seiner Natur, nicht nach seiner Geistigkeit (seiner Liebe od. seinem Herzen) offenbarte, also der Mensch nur „als Naturwesen" in bewußtloser Unschuld dahinlebte. Dann folgte die Zeit der „waltenden Götter und Heroen," „der Allmacht der Natur," wo der Grund zeigte, was er für sich vermochte. Der „aus der Tiefe" in Orakeln emporsteigende Geist leitet das Leben der Menschen. Die Natur feiert ihre höchste Verherrlichung in dem Glanze der Künste und Wissenschaften, bis am Ende dieser Periode das im Grunde wirkende Princip als ein „welteroberndes" hervortrat, um „ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen." — Aber das Wesen des Grundes für sich allein kann die wahre Einheit nicht erzeugen; daher mußte die Zeit des Zerfalls (Zeit des Schicksals) für alle diese Herrlichkeit eintreten. Die Gottheiten werden, nicht mehr in Einheit, sondern im Gegensatz mit der Natur wirkend, zu bösen Geistern, die bisher so schöne Welt zum Chaos. Der Moment, wo der Grund, das nahende Licht des Geistes vorherempfindend, alle Kräfte in Bewegung setzte, demselben zu begegnen, ist zugleich der Moment der Geburt des höheren Lichtes (des Geistes), welches vom Anbeginn in der Welt war, aber von der für sich wirkenden Finsterniß nicht begriffen,

1) a. a. O. S. 457.

und in einer bis dahin verschlossenen Offenbarung. Gott offenbart sich nach seinem Herzen und seiner Liebe (als Geist) im Streite gegen das Böse. Um das „persönliche, geistige Böse" zu bekämpfen und den Rapport des Grundes und der Schöpfung mit Gott wiederherzustellen, mußte Gott in dieser Offenbarung ebenfalls in menschlicher Gestalt, persönlich, erscheinen: „als Mittler." Gott mußte Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Damit ist die Möglichkeit der „Heilung," des „Heiles" gegeben; dessen Anfang war ein „Zustand des Hellsehens" in einzelnen Menschen, eine Zeit der Zeichen und Wunder, wo göttliche Kräfte den überall hervorbrechenden dämonischen entgegenwirkten. Mit der Menschwerdung Gottes in Christus beginnt ein neues Reich, in dem der göttliche Geist sich immer mehr verwirklicht; bis am Ende dieser Periode (Zeit der Vorsehung) alles Böse überwunden und die ganze Natur durchdrungen ist vom idealen Princip. Dieses und das mit ihm Eins gewordne natürliche Princip ordnen sich dann gemeinschaftlich dem Geist unter, welcher als das göttliche Bewußtsein in beiden Principien lebt, so daß dann Gott ganz verwirklicht und „Alles in Allem" ist [1]).

Somit ist denn das Reich der Natur und das Reich des Geistes, welche die beiden Sphären des Weltalls ausmachen, zur Entfaltung des Absoluten, die Weltgeschichte zur Gottesgeschichte geworden; sie ist der unendliche Akt, in welchem das Absolute zum Bewußtsein kommt, ein „Epos im Geiste Gottes gedichtet." Vor aller Zeit und Geschichte schlief das Weltall mit der unendlichen Fülle seiner Gestalten in der absoluten Einheit, wie in einem ewigen fruchtbaren Keime. Gott wird, und es beginnt die Weltgeschichte, und so lange sie währt, ist Gott ein werdender Gott. Er wird zum vollkommensten Selbstbewußtsein, zur vollkommensten Persönlichkeit kommen, wenn die Weltgeschichte vollendet und das zeitlich Geschiedene wieder, seines Seins in und aus der absoluten Einheit bewußt, in diese, d. i. in Gott zurückgekehrt, das Weltreich vollkommen zum Gottesreich geworden ist.

Diese Entwicklungsgeschichte der Gottheit enthält nach Schelling alle Hauptdogmen des Christenthums in sich und ist ihr wahres, philosophisches Verständniß. Der sich selber gebärende Gott ist Gott der Vater. Das Weltall ist nicht nur Entwicklung Gottes, sondern steht auch zu ihm, dem Vater, im Verhältniß der Wirkung zur Ursache, ist das aus Gott gewordene, in welchem Gott ist als Gott der Sohn. In letzterem erkennt sich Gott, kommt zum Bewußtsein. In wiefern im Menschengeiste, als dem höchsten Bewußtsein der Welt, das Bewußtsein der Einheit mit Gott aufgeht [2]), insofern

1) a. a. O. S. 457 ff. 495 ff. vgl. Denkmal u. s. w. S. 83 ff. 87. 107.
2) „In einem Zwergen eingeschlossen (sagt Sch. in s. bekannten naturphilosophischen Gedichte), von schöner Gestalt und geraden Sprossen, — heißt in der Sprache Menschenkind — der Riesengeist sich selber

ist der Mensch, vornehmlich Christus, in welchem das Bewußtsein jener Einheit das vollendetste war, Gottes Sohn; sein Wissen von Gott ist ein Sein Gottes in ihm. Wer den Glauben an diese Einheit hat, wie sie in Christus zuerst sich darstellte, gehört zur Gemeinde Christi. Vom religiösen Standpunkt aus erscheint die Entwicklung der geistigen Einheit durch die Mannichfaltigkeit als Kirche. Gott der Sohn ist zwar an sich Gott dem Vater gleich, aber als sich in der Zeit entwickelnd, den Bedingungen derselben unterworfen: ein leidender Gott. Ohne den Begriff eines menschlich-leidenden Gottes bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich. Denn jedes Leben hat ein Schicksal und ist dem Werden und Leiden unterworfen. Gott aber ist ein Leben; darum unterwarf er sich freiwillig dem Werden und Leiden[1]) (Stand der Erniedrigung). Indem die Entfaltung Gottes aus der Mannichfaltigkeit wieder zurückkehrt in die göttliche Einheit (Stand der Erhöhung des Sohnes), ist sie eine Versöhnung, und der aus dem Mannichfaltigen in die göttliche Einheit zurückführende Geist, der versöhnende, heilige Geist; der in dem Weltall die Einheit mit sich selber findende Gott ist Gott der h. Geist. Sofern dem Menschen das Bewußtsein aufgegangen ist von seiner Gotteinigung, hat er den. h. Geist. Das beständige Widerstreben und Für-sich-sein-wollen des Grundes ist die Sünde, die durch die ganze Natur hindurchgeht (Erbsünde) [2]). — Speciell auf die Dogmatik unsrer K. wurden Schel-

---

find't. . . . Könnt' also zu sich selber sagen: Ich bin der Gott, den sie (die Welt) im Busen hegt, der Geist, der sich in Allem bewegt."

1) Die gewöhnliche Meinung, als habe Gott schon zuerst als der allervollkommenste existirt, sei (bemerkt Schelling im Denkmal d. Schr. d. Hrn. Jacobi v. d. göttl. Dingen S. 80 f. 86) schon deßhalb schwer zu glauben, weil das allervollkommenste Wesen im Besitze der höchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge gehabt haben würde, durch welche es, unfähig, eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, nur weniger vollkommen werden konnte; aus einer so klaren u. durchsichtigen Intelligenz, wie der Theismus sich das göttliche Wesen vor der Weltschöpfung denke, sei ein so sonderbar verworrenes, wenn auch in Ordnung gebrachtes, Ganze, wie die Welt, nicht zu erklären.

2) In einem bis jetzt von Schelling noch nicht gelösten Widerspruch mit der Vorstellung des Endlichen als einer Selbstoffenbarung Gottes und göttlichen Geschichte, ist die Lehre von der Entstehung des Endlichen durch einen Abfall vom Endlichen, welche er in der Schrift „Philos. u. Religion" aufstellte: „Vom Absoluten zum Wirklichen, sagt er, giebt es keinen stetigen Übergang. Der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung denkbar. Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität liegen, sondern nur in einer Entfernung, einem Abfall vom Absoluten. Der Grund dieses Abfalls liegt nicht in dem Absoluten, sondern in den Gegenbildern, welche in der Selbsterkenntniß Gottes nothwendig entstehen müssen und, obschon nur Bilder

ling's Philosopheme angewandt von Daub und Marheineke[1]) in ihrer früheren Zeit (Beide wandten sich später zur hegel'schen Philosophie). Eine, wenn auch entferntere Einwirkung Schelling's auf das dogmat. System von Schwarz ist nicht zu verkennen.

Förderndé und nachtheilige Einwirkung dieser Lehre für die Entwicklung des religiösen Geistes.

I. Förderndé Einwirkung[2]). Vor Allem kommt Schelling das große Verdienst zu, wodurch er für die Philosophie von unendlich hoher Bedeutung ward, die Einseitigkeit des bloßen transcendentalen Idealismus wie die des früheren Dogmatismus erkannt, der Welt der Objecte neben der subjectiven, inneren, ihr Recht gewährt und den durch beide scheinbar entstehenden Dualismus wieder aufgehoben zu haben im absoluten Identitätssystem, oder (mit Daub zu reden[3])) „die Befreiung der Wissenschaft überhaupt, und der des christlichen Glaubens und seines Inhalts besonders, von dem Ich in seinen Bestimmungen, sowohl des abstract- wie des erscheinend selbständigen." Durch Aufhebung jener Einseitigkeiten ist das Streben der Vernunft, Einheit und zwar absolute Einheit in die Vorstellungen der einzelnen Dinge zu bringen, befriedigt.

Indem uns Schelling die Weltentwicklung in der Natur und im Menschengeiste als eine lebendige Offenbarung Gottes betrachten lehrt, stellt er einen weit großartigern Begriff von Offenbarung auf, als die Theologen, welche das Wort Gottes nur in dem geschriebenen Buchstaben der Bibel suchen. — Auf der andern Seite nimmt er durch den Begriff einer Offenbarung, die mit der Verwirklichung der ewigen Naturgesetze zusammenfällt, dem Offenbarungsbegriff das Unheimliche und Übernatürliche, was denselben der aufgeklärten Zeit so anstößig macht. — Mit diesem, zum Begriff des Weltalls erweiterten, Offenbarungsbegriffe tritt Schelling aber auch allem Particularismus kräftig entgegen, und erweckte durch die Idee: daß das wahre ewige Leben nicht an Eine Kirche gebunden, sondern in jedem Menschen stattfinde,

---

des Absoluten, doch als selbständig und frei etwas für sich zu sein suchen. Der Abfall ist aber so ewig als die Absolutheit selbst (a. a. O. S. 47 ff.).

1) Daub: Theologumena s. doctrinae de rel. christ. ex natura Dei perspecta repetendae capp. potiora. Hdlbg 1806. Einleitg in d. Studium der christl. Dogmatik (im 5ten Bd der Studien. 1809) bes. Hdlbg 1810. — Marheineke: in der ersten Aufl. seiner „Grundlehren der christl. Dogmatik," 1819.

2) Eine rein objectiv gehaltene Nebeneinanderstellung des für und wider Schelling Gesagten od. etwa zu Sagenden schien unserm Zwecke, dem Leser ein freies, unbestochenes Urtheil über die Licht- und Schattenseite der eben betrachteten Lehre zu verschaffen, am entsprechendsten.

3) Dogmat. Theol. jetziger Zeit od. die Selbstsucht in d. Wissschft. S. 324.

welcher den Particularwillen zum Universalwillen erhoben und sich nach seinem ganzen Sein dem idealen Princip angeschlossen hat, die Einsicht in die Wahrheit, daß lebendige Religion mehr sei als die Streitlehren der Confessionen (und damit wenigstens den Gedanken der Toleranz in der katholischen Kirche, in deren Mitte er so lange lebte). — Durch die großartige Betrachtung des Weltganzen als eines wohlgeordneten Organismus, schließen sich uns tiefe Blicke in den Gang der Geschichte des menschlichen Geistes auf. Die christliche Religion wird nicht mehr so kahl und leer als eine Doctrin betrachtet, sondern als fortwährende göttliche That, Kraft, Geschichte: Christi Geschichte nicht mehr bloß als eine einzelne, empirische Geschichte, die selbst wieder zur dürftigen Lehre wird, sondern als eine ewige zugleich, sofern sie in der Menschheit überhaupt ihr Nachbild finden soll. Das Christenthum gilt nicht mehr bloß als eine religiöse Anstalt unter andern, sondern als die Religion, als die wahre Daseinsweise des Geistes überhaupt, als die göttliche Seele der Geschichte, welche sich der Menschheit einverleibt hat, um sie zu organisiren zu Einem großen Leib, dessen Haupt Christus ist [1]).

Gottes Liebe zu den Menschen erscheint größer in einer Offenbarung, die von Ewigkeit an im ganzen Weltall erschienen ist, und Christum als ihre höchste geistige Potenz in sich, aber nicht ausschließt, als in einer nur zu einer bestimmten Zeit erschienenen, die der großen Offenbarung Gottes im All heterogen sein soll. — Gottes Allgegenwart und Allwirksamkeit werden begreiflicher, besonders für die am Sinnlichen hangenden Gemüther, durch die Annahme: daß alle wirkenden Kräfte im Reich der Natur Gottes Kräfte, daß in allem Leben Gottes Geist das lebendig machende und treibende Princip ist. Überhaupt wird dadurch die lebenslose, ängstlich-orthodoxe Gottesbetrachtung, welche sonderbarer Weise fürchtet, Gottes Größe Eintrag zu thun, wenn sie seinen Geist als den das Universum beseelenden und überall lebendig wirkenden denkt — gleichsam als ob ein todter Gott größer sei als ein lebendiger, oder ein Gott außer der Welt größer als Der der Alles erfüllt, was da ist, als dessen ewiger Grund und Wesen — sie wird gewaltig erschüttert. Dagegen wird die geistreiche, von Christus selber abstammende Ansicht (welche sich bald in der neuern Theologie, besonders durch Schleiermacher's Vorgang, zur herrschenden erhob) wieder dem Geiste geöffnet: daß das ewige Leben schon hier dem Gott-Einigen seine heiligen Pforten aufschließe. Das irdische Leben gewinnt durch solchen Gedanken unendlich an Erhabenheit und Schönheit; und die Aufforderung an den menschlichen Geist, schon hier das Höchste zu erstreben, die Seligkeit, durch Eini-

1) Dorner: „Entwicklungsgeschichte der Christologie" in d. tüb. Zeitschr. f. Theol. 1836. I. Hft. S. 116.

gung mit dem Lebensquell, kann für strebende Gemüther nur von den wohlthätigsten sittlichen Folgen sein. — Das höchste Bewußtsein der Menschenwürde wird geweckt durch den Gedanken: daß das Menschliche das Göttliche nicht ausschließe, daß Gott in uns vielmehr wahrhaft lebe[1]); indem die einzelne Persönlichkeit als fähig und bestimmt betrachtet wird, durch Aufnahme des Universalwillens in den Particularwillen absoluten Werth zu erreichen und nicht bloß eine flüchtige Erscheinung, sondern eine Darstellung des göttlichen Lebens zu sein. Dagegen fühlt sich das Gefühl der Demuth angesprochen durch die Behauptung: daß Alles Gottes sei und außer Gott kein wahres Leben habe; auch unser persönliches Leben ohne das Gottesbewußtsein nur Schein und in in sich ohne Werth sei.

Manche dogmatische Spitzfindigkeiten (man denke nur an die subtilen Bestimmungen der Dogmatiker in den Lehren von der Erhaltung, Regierung, Vorsehung, vom Concursus; an die Bedenklichkeiten wegen mittelbarer und unmittelbarer Wirkungen Gottes; an den Zwiespalt zwischen absoluten Wundern Christi mit den Naturgesetzen) werden dadurch: daß das ganze Reich des Geistes und der Natur, und sonst nichts, weil darin Alles befaßt ist, als göttliche Wirkung und Selbstoffenbarung betrachtet, und die Weltregierung in dem Walten allgemeiner Naturgesetze begriffen wird, unnöthig gemacht, und damit das ganze dogmatische System vereinfacht.

Demungeachtet verliert das Christenthum durch sein Begriffensein in der allgemeinen Offenbarung seine hohe welterlösende Bedeutung nicht. Denn Christus bleibt der Silberblick des menschlichen Geistes, in welchem der Glanz und das herrliche Wesen des letztern dem Menschengeschlechte aufging; Er hat ja die Menschen von ihrem beschränkten,

---

1) Vortrefflich sagt in dieser Beziehung Dorner a. a. O. S. 118 f.: „Dagegen wird auf christlichem Gebiet Niemand mit Fug dagegen etwas einzuwenden haben, wenn christliche Philosophen die Geburt aus Gott, aus göttlichem Saamen bei Johannes, oder das Einssein im Sohn u. im Vater, davon der Herr selbst spricht im hohenpriesterlichen Gebet, u. das er vergleicht mit dem Einssein des Sohnes im Vater u. des Vaters im Sohne — nicht bloß für eine moralische Einheit mit Gott nehmen: wenn sie das Wohnungmachen des Sohnes mit dem Vater in dem Gläubigen nicht bloß für eine bildliche, orientalisch-übertreibende Redeweise ansehen mögen: wenn sie endlich das Theilhaftwerden der göttlichen Natur, welches Petrus von den Christen aussagt, für volle Wahrheit u. Wirklichkeit halten: überzeugt, daß, so namenlos des Menschen Erniedrigung durch die Sünde ist, so namenlos auch seine Erhöhung ist durch Christus. Auch ist dieser Gedanke nicht bloß groß u. tief, sondern es ist auch Zeit, ihn zu fassen: damit wir uns bewußt werden, was wir am Christenthum haben und zu welcher Würde wir berufen sind: und damit Christus uns auf keine Weise mehr äußerlich u. unserm Wesen fremd dastehe, sondern wahrhaft als Bruder u. Genosse der Menschheit."

individuellen, von Gott getrennten Bewußtsein erlöst und hinaufgehoben zu dem Bewußtsein der möglichen Vereinigung mit Gott, und Er „muß herrschen, bis alle seine Feinde zu seinen Füßen gelegt sind" [1]).

Der menschliche Geist wird durch Erfüllung der Forderung, „das eigne zeitliche Für-sich-sein aufzuopfern für das göttliche, ewige Sein durch Einigung des persönlichen Geistes mit dem absoluten, mit einem unendlichen Gefühle der Seligkeit erfüllt (wenn auch nur in dem Momente, wo er jenes Opfer bringt und sich ganz Eins fühlt mit der Gottheit), welches ihn anspornen muß, sein ganzes Leben wo möglich zu einer Reihe solch seliger Momente zu gestalten, durch beständiges Einssein in Geist und That mit der Gottheit, durch Aufopferung aller Selbstsucht (nicht bloß im metaphysischen, auch im moralischen Sinne [2])) im steten Streben nach dem Göttlichen. Der (späterhin in Schleiermacher's christl. Glauben auf geniale Weise ausgeführte) ächtchristliche Gedanke: daß der Mensch streben soll, ein Werkzeug und Organ des göttlichen Willens und Geistes zu werden, sagt nichts anders; nur daß bei letzterem der Begriff der Aufopferung zurücktritt. In jener Form gerade aber ist er ein Bedürfniß für solche Gemüther, welche nur in Aufopferung die wahre Tugend finden. Wenn aber nicht alle dieses größte aller Opfer, Hingabe des selbstischen Seins an das göttliche, zu bringen vermögen, so ist dieß nur ein Beweis, daß die Geister verschieden sind, und Tugend und Seligkeit auf mannichfachem Wege errungen werden kann.

Es fordert uns ferner dieses System, durch die Betrachtung des Weltalls als der Entwicklung des göttlichen Lebens, zur Achtung auf vor allem Leben und Sein in der ganzen Schöpfung. Dadurch wird aber auch die Nichtigkeit des Bösen uns zu Gemüthe geführt und der alte dualistische Glaube an ein absolutes Böse zertrümmert. Der Gedanke an die Vernichtung, die der Selbstsüchtige in sich selber trägt, ist von Manchen als moralischer Nachtheil betrachtet worden; warum will man ihn aber nicht als die erschütterndste Mahnung zur Tugend gelten lassen? „Ohne Gott ist nichts; nur in Ihm wahres Sein: darum einige sich mit Ihm, wer da sein will!" Es gehört doch wenigstens ebensoviel Tugend dazu, sich selbst (sein selbstsüchtiges Sein im metaphysischen und moralischen Sinne) aufzuopfern um Gottes willen und zur Verherrlichung Gottes sein Für-sich-sein-wollen aufzugeben (was

---

1) Vgl. jedoch damit, was unten Dorner gegen Schelling's Christologie einwendet.

2) Der Lohnsucht, die das sittliche Handeln noch trübte, begegnet Schelling (Philos. u. Rel. S. 61) mit dem Gedanken, daß der Mensch seine Glückseligkeit allein in seinem sittlichen Handeln, und nicht außerhalb, suchen solle, und ruft aus: „Was ist Unsittlichkeit anders, als daß Tugend und Glückseligkeit in einem Menschen noch zweierlei sind?"

ja die höchste sittliche Freiheit erfordert, die demnach dem Systeme Schelling's nicht abzusprechen ist), als dem Göttlichen nachzujagen um der, wenn auch moralischen, Selbstsucht willen, was immer ein Gottesdienst mit Bedingung bleibt, während die wahre Liebe keinen so engherzigen Vorbehalt wie persönlich-einzelne Glückseligkeit und Unsterblichkeit kennt.

Überhaupt bildet die schelling'sche Philosophie eine wohlthätige Vereinigung von Rationalismus und kräftigem, die Phantasie belebenden aber nicht entnervenden, Mysticismus, der den schwächenden weibischen Mysticismus poetischen Gemüthern entbehrlich macht; und jedenfalls gebührt dieser Lehre das Verdienst, viele Geister wieder versöhnt zu haben mit der christlichen Religion, indem sie die Möglichkeit einer Ausgleichung der Philosophie mit den christlichen Dogmen durch geistige Auffassung und Deutung bewies. Das Princip dieser Ausgleichung aber, gnostisch steigernde Vergeistigung, haben nicht nur berühmte Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte, sondern auch Neutestamentliche Schriftsteller selbst angewandt.

II. Nachtheilige Einwirkung[1]). Schelling's System ist im Innern seelenlos, eine leere Speculation, ohne ein Princip der Religion und Sittlichkeit. Vom Absoluten ist gar keine Wissenschaft möglich; es darf nicht in die Wissenschaft hineingezogen, es kann nur frei anerkannt werden[2]). — Schelling stellt an die Spitze der Untersuchungen, was erst Resultat derselben sein kann. Stellt man das Absolute an die Spitze der Philosophie (sagt Hegel in s. Phänomenologie), und nennt intellectuelle Anschauung das Organ der Erkenntniß, so ist dieses bloß eine Versicherung; und zu sagen: „das Absolute ist Alles," ist nicht mehr, als wenn man sagte: „alle Thiere" sei „eine Zoologie." Das Absolute ist vielmehr als Begriff zu fassen.

Die schelling'sche Philosophie gab Veranlassung das Christenthum gegen seinen ursprünglichen Sinn als eine verhüllte Speculation über die Natur der Dinge zu behandeln, und den Pantheismus in die Theologie und in die herrschende Denkart der Zeit einzuführen.

Die Geschichte der Menschheit kann nicht als die Geschichte Gottes betrachtet werden, wo die Idee der Persönlichkeit Gottes zum Princip erhoben werden soll; denn Pantheismus läßt keinen persön-

1) Hauptsächliche Gegner Schelling's: Wagner (System der Idealphilosophie 1804), Hegel (Phänomenologie des Geistes 1807), Bretschneider (üb. d. Grundansichten der theol. Systeme Schleiermacher's, Marheineke's u. Hase's, rein wissenschaftlich u. human), Fries (der als Rächer des von Schelling arg mißhandelten Jacobi auftritt, in harter Rede, oft bitter ironisch: bes. in „von deutscher Philosophie, Art u. Kunst." S. 54—83); außerdem Eschenmayer, Jacobi, Bouterweck, Fichte, Herbart, Krug, Köppen, Reinhold, Schulze, Weiller, Röhr.

2) Wagner in a. Schr.

lichen Gott zu. — Schelling's Philosophie trägt in sich selbst noch einen Widerspruch, sie behauptet: „damit Leben sei, müsse ein Werden sein," und stellt als Ziel vor: daß der Grund ganz überwältigt, Gott ganz actu sei. Mit dem Erreichen des Zieles hört ja aber das Werden auf, also auch das Leben Gottes; oder wir müssen annehmen: das Ziel sei ein nie erreichbares, Gott werde nie ganz actu sein.

Daß nach Schelling Gott ein werdender Gott ist, ein erst zum Bewußtsein gelangender, widerspricht der Idee eines höchsten, ewig vollkommnen Wesens. Denn ein Gott der erst zum Bewußtsein kommt, ermangelt ja der Vollkommenheit des Bewußtseins so lange, bis er vollständig zum Bewußtsein gekommen ist. Einen Gott ohne Selbstbewußtsein aber anzunehmen, als die Alles bewegende Kraft, führt nothwendig zum Fatalismus. Denn der Mensch, insofern er hervorgegangen ist als Theil aus demselben Grunde, aus welchem Gott sich volvirt, hat keinen Gott, indem dieser durch denselben Grund, wie er selbst, bedingt und zu Gott nur so weit entwickelt ist, als die Entwicklung der Gesammtheit der Geschöpfe ihn als den Entwickelten sich selbst zu haben giebt. Durch die Verwechslung, als ob die geschaffne Welt eine Vollkommenheit an Gott wäre, statt daß sie ein Erzeugniß und Zeugniß seiner Vollkommenheit ist, wird Gott hineingezogen in die nur mehr und mehr sich erst gestaltende Vollkommenheit der Welt, ja bei dem theilweise sich bethätigenden Zuge zu dem dunkeln Grunde hin (bei dem vorhandnen Bösen) selbst in die Hemmungen der Entfaltung des Vollkommnen. Statt also Zuflucht nehmen zu können zu Gott, als dem Vollkommnen, haben wir nur die bloße Hoffnung, Gottes als des zur Vollkommenheit Gelangten einst uns zu freuen, insofern wir zum Werden dieser Vollkommenheit selbst das Unsrige beitragen. So muß es kommen, wo in die Unendlichkeit ein Element der Endlichkeit gelegt ist. Statt daß das Endliche im Unendlichen seine Stütze gewinnt, sieht das Unendliche in das Loos des Endlichen sich verwickelt. Es kann aber nur ein Gott, welcher als Inbegriff der nicht erst reifenden Vollkommenheit, als Urheber und liebender Erhalter und Regierer über Allem steht, dem religiösen Sinne, den Ideen des Christenthums und unsrer Vernunft zusagen [1]).

---

1) Ein Vorwurf, der hauptsächlich von theolog. Seite gegen Schelling's System erhoben wurde. Vgl. Bretschneider a. a. O. Steudel Glaubensl. S. 150 f. Selbst Strauß sagt (Glbsl. I. S. 518) in dieser Beziehung: „Wenn Schelling jedes Leben ohne Unterschied, auch das absolute nicht ausgenommen, von einem Zustand der Einwicklung ausgehen läßt, in welchem es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und Auswicklung, gleichsam todt u. finster ist; wenn er die Meinung für irrig erklärt, daß in Gott Güte u. Weisheit zuerst gewesen, u. dann die Stärke darübergekommen sei, vielmehr sei umgekehrt die Stärke vorangegangen, u. hernach durch Weisheit u. Güte

Die ganze Lehre von der Einsicht in die Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten ist ein kindisches Unternehmen [1]), und besteht aus einer bloßen Zusammenreihung von Widersprüchen. Auf die Frage: „wie die Einheit, welche ursprünglich keine Theile habe, nachher doch zu Theilen komme, aus denen sie bestehe,“ antwortet Schelling immer nur: Endliches und Absolutes seien ja vom Beginn her schon beisammen gewesen, und redet doch von einer Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten. Dieß aber ist ein leeres Spiel und heißt am Ende nichts anders, als: die anfangs fälschlich im Absoluten vorausgesetzte Duplicität sei nicht in ihm. Ja es ist mehr, es ist ein wesentlicher Widerspruch (sagen Andere). Denn wenn Schelling, um das Endliche aus dem Absoluten abzuleiten, ersteres erst in's Absolute gesetzt hat, und hat setzen müssen, so wird ja dadurch die Unendlichkeit des Absoluten, d. h. das Absolute selbst, wieder aufgehoben. Es ist hier das Dilemma zu stellen: entweder ist das Endliche im Absoluten gewesen, und dann war das Absolute kein Absolutes mehr; oder das Endliche war nicht im Absoluten und dann kann an kein Hervorgehen desselben aus dem Absoluten gedacht werden. Schon die Sehnsucht des Absoluten nach Selbstbewußtsein setzt, als Affect wie als Gedanke, die Differenz im Absoluten voraus; und der Abfall des Endlichen vom Absoluten (welcher identisch ist mit Platon's schöner Allegorie im Phädrus) setzt ebenfalls die Existenz der Dinge vor ihrem Abfall voraus; denn etwas nicht Existirendes kann ja nicht abfallen. Schelling hilft sich hier mit einem Versteckenspielen mit dem Sein und Nichtsein.

Ist das vom Absoluten Getrennte ein Nichts oder nur ein Schein; so folgt, daß die Persönlichkeit Gottes durch ein Nichts, durch einen Schein werde, wobei aber entweder das Nichts als Etwas, oder das Etwas (das Persönlichwerden Gottes) als Nichts erscheint.

Schelling läugnet die Ewigkeit unsres individuellen Geistes, hängt aber gleich die Behauptung daran, die Individualität bestehe nur in dem uns jetzt erscheinenden Verhältniß unsrer Seele zu ihrem Leibe, womit der Lehre wieder eine wächserne Nase aufgeklebt ist, die man nach Belieben rechts und links drehen kann. Mit dem Aufgeben der

---

gemildert worden; wenn er fragt, wie man es sonst erklären wolle, daß d. A. T. vor dem N. hergegangen, daß Gott sich weit früher als zorniger u. eifriger Gott mehr verborgen als geoffenbart, u. überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht 2000 Jahren der Menschheit ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden; wenn er von einer noch zu erwartenden Periode der Weltgeschichte, in welcher das Schicksal sich zur Vorsehung verklären werde, sagt, „dann werde Gott (actu) sein: so möchte es schwer halten, diese Äußerungen gegen den Vorwurf einer Verzeitlichung Gottes zu vertheidigen.“

1) Fries a. a. O.

individuellen Unsterblichkeit verliert aber nicht nur das individuelle Leben sein Interesse, sondern die Pflicht, wiefern sie Aufopferung des Lebens oder der Individualität fordert, auch ihren Sinn und ihre Verbindlichkeit.

Wenn Sch. ferner ein Aufgeben der vernünftigen Individualität verlangt, so verlangt er damit etwas Unmögliches. Denn die Duplicität, oder die Synthesis des Subjects und Objects ist die gegebene Form des Bewußtseins, ist es ganz und gar, und darum bleibt es ewig ein individuelles, und kann eine Vernichtung seiner selbst schlechterdings nicht vollziehen. Die Vollziehung dieser Forderung ist daher nichts als Selbsttäuschung. Besonders aber ist Schelling's System moralisch nachtheilig[1]). Denn wenn, wie Sch. behauptet, die Individualität selbst bloßer Schein ist, so muß seine Freiheit wohl auch nichts weiter sein; und dafür hat ja Schelling die individuelle Freiheit auch erklären müssen. Auf dem Bewußtsein der moralischen Freiheit aber beruht das Gefühl von des Menschen Würde; mit dieser aber verschwindet auch alle Begeisterung des Menschen für's Gute. Ferner: ist das individuelle Bewußtsein nur verschwindender Durchgangspunkt für die in der Entwicklung begriffne Idee, so muß nothwendig das Gefühl der moralischen Würde verschwinden, das eben darauf beruht, ein Individuum mit bleibendem Selbstzweck, nicht aber ein Mittel zum Zweck, ein Durchgangspunkt des Werdens zu sein.

Auch der erhebende Gedanke eines unendlichen Fortschreitens zum Vollkommnen, und der Gedanke der moralischen Vergeltung verlieren durch Leugnen der fortdauernden Individualität ihr Interesse.

Die Sünde aber erscheint hierin als ein ebenso nothwendiger Durchgangspunkt der Entwicklung des Absoluten, als die Tugend, und beide stellen sich, da jene Entwicklung eine Nothwendigkeit ist, in ihrem Sein überhaupt und ihrem Werden insbesondere, als ein Nothwendiges, und darum der moralischen Freiheit ganz Fremdes dar[2]).

Überhaupt vermischt Sch. das, was der Ahnung angehört, mit dem, was dem Wissen angehört, und deßhalb ist seine Lehre in ihrer Wurzel eine Verwirrung von Poesie und Philosophie; überdieß bethört er die Leser durch eine gesetzlose Formelsprache, durch Schaustellen bildlicher Ausdrücke statt der klaren Wahrheit, und durch Verwechslung der Begriffe (unter Natur z. B. verstehe er die Dinge selbst die unter den Naturgesetzen stehen, nicht aber die Naturnothwendigkeit und die Abhängigkeit der Dinge von derselben). Das Geheimniß seiner, im Ausdruck an die Mystiker erinnernden, Lehre ist: „hinter der Maske einer willkürlichen, gegen den Geist philosophischer Untersuchungen erfundenen, Kunstsprache oft ganz Gewöhnliches, schon

1) Bretschneider a. a. O.
2) Bretschneider u. Steudel a. a. O.

längst Bekanntes, zu verbergen, abgerißne Behauptungen willkürlich an einanderzureihen und Widersprechendes von dem Nämlichen auszusagen, nicht als Andeutung des Unbegreiflichen, sondern als wahre höhere Erkenntniß selbst — wodurch nur das altkluge Geschwätz eines Kindes vernommen wird [1]).

Endlich ist auch die Lehre Schelling's von einer universellen und ewigen Menschwerdung Gottes der Construction einer befriedigenden Christologie entgegen. Denn nach Schelling ist Endziel der ganzen Welt: Die vollkommne Actualisirung Gottes selbst. Nun wird aber von Christus an eine neue, noch nicht abgelaufene Periode datirt, also ist in Christo Gott noch nicht wahrhaft und vollständig erschienen, und daher Christus nicht Haupt, sondern bloß Bruder der Menschen, nicht Gipfel, sondern bloß Anfang der neuen Schöpfung. Auch tritt bei Schelling gar sehr zurück, daß in dem absoluten Weltzweck nicht nur die Actualisirung Gottes enthalten sei, sondern auch ein Reich oder Organismus von Geistern. Aber nur dann, wenn in den absoluten Weltzweck die Menschheit als ein Organismus wahrhaft aufgenommen wäre, könnte Christo in seiner *wirklichen Dignität* (als Gipfel und Haupt der Menschheit) die Stelle in der Mitte der Zeiten vindicirt sein; während Schelling, da er in seiner Geschichtsbetrachtung für die Fortentwicklung der Menschheit das Hauptgewicht auf die innere Thätigkeit des, durch den Prozeß der Geschichte seine Existenz als Geist erstrebenden, Gottes legt, dem historischen Christus nur die Bedeutung anweisen kann, der *Anfang* einer neuen Zeit zu sein, keineswegs zugleich der Gipfel u. das ewige Haupt der Menschheit [2]).

Keiner aber von allen diesen himmelstrebenden Geistern hat mit so gewaltiger Kraft, so hoher selbstbewußter Begeisterung und so sicherem Blicke in das unmittelbare *religiöse* Leben seiner Zeit eingegriffen und dasselbe in seinen innersten Tiefen wieder aufgerüttelt, als

Friedrich Schleiermacher [3]).

Erst mit seinem, aus der innigsten Begeisterung für warmes religiöses Leben hervorgegangenen, Wirken ging die volle glühende Morgenröthe am *theologischen* Himmel des deutschen Vaterlandes

---

1) Fries a. a. O.
2) Dorner a. a. O. S. 121 ff.
3) geb. 1768 zu Breslau, erzogen in der Brüdergemeinde zu Niesky u. Barby, studirte zu Halle, wo er später, nachdem er Hauslehrer, u. Prediger zu Landsberg a. d. Warthe, zu Berlin u. Stolpe gewesen, bis 1807 als Prof. der Theol. u. Philos. lehrte. 1807 ward er Prediger an der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin u. 1810 ord. Prof. an der neuerrichteten Univers. in Berlin, wo er den 12ten Febr. 1834 starb. — Seine sämmtl. Werke erscheinen seit 1834 bei G. Reimer in Berlin, unter Redact. v. Brandis, Bonnel, Lachmann, Lommatzsch.

auf, welche die ihm verwandten Geister Fichte, Schelling, Jacobi u. a. heraufzuführen bemüht waren, und im Reich der Philosophie schon heraufgeführt hatten. Erst auf sein: „es werde Licht!" umfloß der Glanz des, am Throne der (als unendlicher Weltgeist im Universum uns nahen) Gottheit selbst angezündeten, himmlischen Feuers die Theologie, und goß seine leuchtenden Strahlen über alle Zweige der theologischen Wissenschaft aus. — Mit ernstem Blicke sahen damals die streitenden Schaaren auf dieß Zeichen am Himmel; freudiger Ahnung voll die Besseren, die Geist und Herz in ewiger Freiheit zu versöhnen suchten, voll banger Furcht und Zittern die Verächter des religiösen Geistes und die egoistischen pfaffenstolzen Theologen, die das Ende ihrer künstlichen und doch so armseligen Systeme nun heranbrechen sahen. Und wie jene nicht vergebens gehofft, so haben diese nicht vergebens gezittert!

Denn als er, im Bewußtsein des in ihm waltenden heiligen Geistes der Religion, voll klarer Besonnenheit und hohen Selbstvertrauens seine Stimme erhob, um „Deutschlands Söhne" zu begeistern für „eine bessere Welt," und seine kühnen Reden an die gebildeten Verächter der Religion[1]) hinaussandte in die Welt — da flogen die kräftigsten und edelsten Herzen ihm zu, ihm der von den Banden des Herkommens und der gewöhnlichen saft- und kraftlos und geist- und herzlos gewordnen Theologie sich losgerissen und, seiner Zeit vorauseilend, am Ende des alten Jahrhunderts schon mit den Flügeln der Morgenröthe des neuen, ein Adler in der theologischen Welt, langsam und majestätisch, aber mit unwiderstehlicher Kraft, sich in höhere Region emporschwang, — ihm, der so viele junge Herzen durch seinen Flug entzückte und alte verjüngte und mit sich fortriß im Drange heiligen begeisternden Gefühls. Der Genius der Religion, die allen für höhere Gefühle empfänglichen Menschen von Gottes Gnaden zu Theil worden ist, hüllte sich als Gefühl in die unsterblichen Reden über Religion, und schritt als versöhnender Friedensengel, wenn auch die Versöhnung predigend mit der Schärfe des Schwerdtes, durch die verwunderten Reihen der Theologen aller Farben und Feldzeichen.

Keine Partei konnte ihn ganz den Ihren nennen, und doch auch nicht von den Ihren ausschließen. „Von den Ungläubigen für einen Schwärmer, von den Abergläubigen aber und von denen, die in der Knechtschaft des Buchstabens sich befanden, für einen Ungläubigen gehalten"[2]), traf er die rechte Mitte, um dem Herzen und zugleich dem Verstande zu genügen; er weihte seine Jünger in die heiligsten Tiefen der durch ihn aufgeschlossenen religiösen Gefühlswelt ein, ohne doch

---

1) „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799. 1806. 1822) 1831.

2) So sagt Schl. selbst von sich in der Vorrede zur 2ten Ausgabe seiner Reden über Religion pg. VI.

dem ewigen Recht der freien Vernunft im Geringsten zu nahe zu treten. Sein Zweck ist ein durch und durch das religiöse, ja das ganze geistige, Leben umbildender; seine Sprache ist die eines begeisterten „Priesters des Höchsten." Ein wahrer Priester des Höchsten zeigt er „der ängstlichen rathlosen Selbstliebe der Menschen eine andere, durch die der Mensch in und mit dem irdischen Leben das Höchste und Ewige liebt, und ihrem unstäten und leidenschaftlichen Ansichreißen einen ruhigen und sichern Besitz." Ein wahrer Priester des Höchsten „bringt er es denjenigen näher, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind, und verkündigt ihnen das Innere aller geistigen Geheimnisse" [1]). „Nicht einzelne Empfindungen (sagt er S. 20 f. a. a. O.) will ich aufregen, die vielleicht in ihr (der Religion) Gebiet gehören; nicht einzelne Vorstellungen will ich rechtfertigen oder bestreiten: sondern in die innersten Tiefen möchte ich Euch geleiten, aus denen überall eine jede Gestalt derselben sich bildet; zeigen möchte ich Euch, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht, und wie sie zu dem gehört, was Euch das Höchste und Theuerste ist; auf die Zinnen des Tempels möchte ich Euch führen, daß Ihr das ganze Heiligthum übersehen und seine innersten Geheimnisse entdecken könnet." Und mit hoher Klugheit redet er zu ihnen nicht im priesterlichen Gewande, sondern im Philosophenmantel der alten Griechen, und in Plato's goldner Schale den himmlischen Nectar bietend, verzichtet er auf alle Vorzüge seines Standes, und giebt Alles Preis, was von dem aufgeklärten Jahrhundert als unhaltbar und antiquirt zurückgewiesen werden konnte. „Als Mensch redet er zu ihnen von den heiligsten Geheimnissen der Menschheit nach seiner Ansicht;" aber er redet zu ihnen mit einer, die Nichtigkeit aller geistigen Bildung ohne Religion aufdeckenden, Dialektik; er treibt die gebildeten Verächter der Religion von einem Schlupfwinkel zum andern, bis er sie zuletzt mit den Schlingen ihrer eignen Sophistik von allen Seiten umgarnt hat und ihrer Schwäche und Unvollkommenheit, dem gebildeten Frommen gegenüber, überführt. „Ihr verwerft die Dogmen und Lehrsätze der Religion? verwerft sie immerhin!" rief Schleiermacher, sind sie doch nicht das Wesen der Religion selbst! die Religion für sich bedarf ihrer nicht, nur die Reflexion des Menschen über den Inhalt seiner religiösen Gefühle bedarf ihrer und schafft sie. Wunder, Offenbarung und Eingebung mögt ihr nicht mehr? Ihr habt recht, wir sind keine Kinder mehr, die solcher Mährchen bedürfen! wohlan denn, werft nur, wie ich, immerhin den Glauben an das, was man unter diesen Begriffen versteht, hinweg: ich will Euch ganz andre Wunder und Offenbarungen und Eingebungen kennen lehren. Mir ist Alles Wunder, was auf's Unendliche, auf's Universum eine unmittelbare Beziehung hat, u. d. i. alles Endliche, sofern

1) Reden üb. Rel. 2. Ausg. S. 12 u. 13.

es mir ein Zeichen, eine Andeutung des Unendlichen ist. Was ist Offenbarung? Jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Universum an den Menschen; und Eingebung ist mir jedes ursprüngliche Gefühl. — Die Religion, zu der ich euch führe, verlangt keinen blinden Glauben, kein Verläugnen der Physik und Psychologie: sie ist ganz Natur und wiederum, als unmittelbare Einwirkung des Universum, ganz Gnadenwirkung [1]). —

Doch Ihr glaubt ja noch an einen persönlichen Gott und an persönliche Unsterblichkeit! O, ich sehe, ruft Schl., Ihr seid ja noch Schüler gegen mich in der Aufklärung! Selbst dieser Begriffe bedarf ich nicht, um euren Augen die erhabene Schönheit und Göttlichkeit der Religion zu enthüllen. Mein Gott ist das Universum, die Einheit des Alls, die unser Gefühl berührt und uns unsre Unendlichkeit geistig empfinden läßt; und auf andre Weise als durch diese geistigen Erregungen des Universum kann man Gott nicht haben im Gefühl. Dieß ist das Haben Gottes und das ursprüngliche Wissen um Gott, mit einem persönlichen, außerweltlichen Gotte aber hat die Religion an sich nichts zu schaffen. Das wahre Wesen der Religion ist die Gottheit in der Welt, die Eins ist und Alles zugleich. — Und eure persönliche Unsterblichkeit außer der Zeit und hinter der Zeit ist in Wahrheit keine. Nur wer die Persönlichkeit, als das Vergängliche, hingiebt an Gott, das Ewige, der erst hat die wahre Unsterblichkeit. „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblick [2]), das ist die Unsterblichkeit der Religion.“ Darum „strebt darnach, schon hier eure Persönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben; strebt darnach, mehr zu sein als Ihr selbst, damit Ihr wenig verliert, wenn Ihr Euch verliert; und wenn Ihr so mit dem Universum, soviel Ihr hier davon findet, zusammengeflossen seid, und eine größere und heiligere Sehnsucht in Euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod giebt, und über die Unendlichkeit zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen“ [3]).

Ihr verachtet den Hochmuth, die Beschränktheit und Heuchelei des Priesterstandes, und ihr thut recht daran. Hinweg mit dem Priester-Kastengeist! Jeder Mensch sei ein Priester des Höchsten und werde voll heiligen Geistes! Ihr klaget, daß so viele nicht innerlich für

---

1) a. a. O. S. 155—160.

2) Dieß ist zum Losungswort geworden für die ganze nach Schleierm. aufgetretene speculative Richtung der Dogmatik; und anderes hat sie auch in ihrer letzten u. glänzendsten Phase nicht zu sagen vermocht. Das Schleierm. Wort: „mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen“ u. s. w. ist, sagt Strauß, Glbsl. II. S. 738 f., Alles, was die moderne Wissenschaft über Unsterblichkeit zu sagen weiß.

3) a. a. O. S. 176 f.

Religion Erglühte in den heiligen Verband der Priesterschaft aufgenommen sind; ich theile eure Klage; aber es ist dieß eine Mangelhaftigkeit der Kirche und des Staats, nicht der Religion [1]).

Ihr findet gar Manches in der Bibel und in den symbolischen Schriften, was vor eurem gesunden Verstande nicht haltbar ist! Nun, so laßt uns denn in ihnen kühn das Menschliche von dem Göttlichen, das Vergängliche von dem ewig Bleibenden scheiden! Denn der Geist der Religion ist frei und verträgt „keinen Sclavendienst und keine Gefangenschaft, und Jeder der in ihr Heiligthum dringen will, muß frei werden von den Fesseln des Buchstabens und blinder Auctorität" [2]).

Nachdem nun Schl. auf diese Weise die Religion all ihrer altmodisch gewordenen Kleidung beraubt hat, richtet er das geistige Auge auf die himmlischen Reize der ewig jungen Göttin, und zeigt ihnen, den feinen Epikuräern, den ausgebildeten Ästhetikern, daß es doch keinen höheren und bleibendern Genuß giebt, als sie zu umfassen in heiliger Liebe, und, „die ganze Seele aufgelöst in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen," ewig an ihrer Brust zu ruhen; er „stellt ihnen das Himmlische und Ewige dar als einen Gegenstand des Genusses und der Vereinigung, als die einzige unerschöpfliche Quelle desjenigen, worauf ihr ganzes Trachten gerichtet ist." — Und Die, in welchen er nicht durch Hinweisung auf den höchsten Genuß den schlafenden Keim der Liebe zum Höchsten entzünden kann zur schönen lebendigen Flamme, die auf ihre intellectuelle Vollkommenheit und Bildung stolzen Geister: die nöthigt er, entweder dem Anspruch auf gediegene Bildung und wahres Wissen zu entsagen, oder Achtung zu haben vor der Religion und sich hinzuwenden zu ihr als zur höchsten Blüthe des Menschengeistes. Denn er weist nach, wie der Religion, die ganz verschieden sei vom Wissen und Handeln, ein ganz eignes, selbständiges Gebiet im Geiste des Menschen zukomme, wie das Gebiet der höheren Gefühle ihr eigen sei, und wie da erst, wo sie wohnt und lebendig ist, Wissenschaft, Leben und Kunst Wahrheit haben; wie ohne sie aber Alles Dieß nur ein Sein im Endlichen und des Endlichen im Menschen ist. Aus ihr allein, der Einheit der Anschauung und des Gefühls mit dem Unendlichen, muß alles Wahre und Göttliche hervorgehen. Sie enthebt den Menschen aller Einseitigkeit und Beschränktheit. Denn obschon der Mensch nur in Einem künstlerischen Fache seine Kraft entfalten kann, nicht in allen, so läßt sie doch Den, der von diesem Fache aus seinen Geist in das Universum versenkt, alle übrigen entdecken als Eingebung und Offenbarung: der bestimmte Beruf eines Menschen ist nur die Melodie

1) a. a. O. S. 246—256.
2) a. a. O. S. 161 ff.

seines Lebens, die erst, wenn die Religion als vollstimmiger Accord jene begleitet, zur vollen prächtigen Harmonie, zum vollen Menschenleben sich erhebt [1]).

Dann richtet er den Blick auf die äußere Welt, und die innere, und auf die Geschichte, und weist nach wie sie alle den denkenden Menschen zur Religion hinführen. Zuerst die äußere Welt: Nicht die Furcht vor den Kräften der Natur und nicht die leere Freude an dem schönen Einzelnen in der Natur ist die Führerin Schleiermacher's zur Frömmigkeit, sondern heilige Ehrfurcht und reine Freude über das Sein alles Endlichen im Unendlichen und dieses in jenem [2]). Auch nicht die Massen und ungeheure Ausdehnung der äußeren Natur spricht unsern religiösen Sinn an, sondern das thun „ihre ewigen Gesetze;" und mit dem religiösesten Schauer und Ahnen des Unendlichen erfüllen uns die Anomalien in dem Weltganzen, die durch die im Einzelnen wahrgenommenen Gesetze sich nicht erklären lassen. Denn sie deuten auf eine höhere Einheit, auf eine kühnere Verbindung hin, als die wir begreifen. In allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja in dem Wechsel zwischen Leben und Tod selbst, muß der Religiöse mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten; und „den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken im Größten und Kleinsten zuzuschauen," das ist sein Ziel [3]).

Doch in der äußern Welt nehmen wir diese ewige Einheit des Mannichfaltigen nicht wahr, wenn wir nicht schon in der innern Welt zu dem Anschauen davon gekommen sind. Im innern Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch die geistige Natur, das Innere, wird erst die körperliche verständlich." „Um die Welt anzuschauen und Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur durch Liebe und in Liebe" zu andern Menschen die ihm die Welt am klarsten abspiegeln. Doch nicht den einzelnen Menschen allein müßt ihr betrachten, losgerissen von dem Einen Geist der Menschheit, der sich in ihm individuell so oder so gestaltet, sondern ihr müßt den Menschengeist, den belebenden Einen, der sich offenbart in jedem auf andere Weise, in jedem erblicken: dann wird eure Liebe zu den Menschen wahrhaft sein; in jedem Menschen werdet Ihr dann eine eigene Darstellung der Menschheit erblicken und Alles wahrhaft Menschliche als gut und göttlich anschauen. Kehrt dann der Mensch, aus der Betrachtung der einzelnen Offenbarungen des Menschengenius in andere Menschen, in sein Inneres zurück, so findet er hier alle diese mannichfaltigen Gestalten wieder (nur als vorübergehende Momente), sein Dasein umfaßt dann in

---

1) a. a. O. S. 58 ff. 76 ff. 151—155.
2) a. a. O. S. 110—116.
3) a. a. O. S. 114. 117—125.

einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur und ihn erhebt „das Gefühl, auch ein Mittelpunkt des Universum zu sein"[1]).

Aber auch in der Geschichte findet Ihr den ewig durch alles Vergängliche hinschreitenden „hohen Weltgeist;" sein Walten ist Leben und organische Bildung alles todten Stoffes. In seinem Sinne greift der Fromme in das Bildungswerk seiner Zeit ein[2]).

Nachdem Schleiermacher endlich gezeigt hat, wie nothwendig der nach Einheit strebende Geist, wenn er nicht auf halbem Wege stehen bleiben wolle, erst im Gefühl seiner Einheit mit dem Einen, Unendlichen, Rast und Befriedigung finde, geht er einen Schritt weiter: er lehrt Diejenigen, welche er mit Achtung vor dem religiösen Geist und Denen, welche ihn athmen, erfüllt hat, auch Achtung vor den positiven Religionen, und zeigt deren Nothwendigkeit und die Erhabenheit des Christenthums auf. In den Religionen sollt Ihr die Religion wiedererkennen; sie sind die irdischen Formen in denen die himmlische Göttin, ihrer Unendlichkeit sich entäußernd, den Menschen erscheint. Eine Vielheit der Religionen muß aber deßhalb stattfinden, weil die Individualität der das Universum anschauenden Geister so verschieden. Ihr pflegt wohl die sogenannte natürliche Religion, weil sie sich überall charakterlos anschmiegt, ehe zu dulden als die positiven; aber Ihr, die Ihr doch mit mir eine bestimmte und charakteristische Entfaltung der edelsten Anlagen des Menschen wollt, handelt dann inconsequent. Denn nur die positiven Religionen, in denen sich wirklich auf diese oder jene eigenthümliche Weise der Weltgeist entfaltet, sind eigenthümliche, individuelle Äußerungen des religiösen Sinnes; nur die positiven Religionen machen die wahre und vollkommene religiöse Entfaltung der menschlichen Individualität möglich; und da eine Anschauungsform der Gottheit nicht alle religiöse Entfaltung umfaßt und möglich macht, so muß es mehrere, unter sich verschiedene, Anschauungsformen der Gottheit, d. i. Religionen, geben. „Und wenn nur in und durch solche bestimmte Formen die Religion dargestellt wird, so hat auch nur Der, welcher sich mit der seinigen in einer solchen niederläßt, eigentlich einen festen Wohnsitz, und, daß ich so sage, ein actives Bürgerrecht in der religiösen Welt; nur er ist eine eigne religiöse Person mit einem Charakter und festen und bestimmten Zügen"[3]).

Wenn aber auch noch so Viele an eine bestimmte Religion sich anschließen und von dem eigenthümlichen Standpunkt derselben das Universum betrachten, so wird doch eines Jeden religiöse Entwicklung frei und eigenthümlich sein können; denn der Spielraum für seine Individualität innerhalb ihrer unendlichen Gränzen ist auch ein unendlicher.

1) a. a. O. S. 125—140.
2) a. a. O. S. 140—145.
3) a. a. O. S. 308 f.

Nur eine krankhafte Abweichung ist es, wenn Einer von dem gemeinschaftlich religiösen Leben mit Allen, unter welche ihn die Natur gestellt hat, sich so aussondert, daß er keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt mit ihnen hat. Das Jedem Eigne aber, mit keinem Andern Gemeinschaftliche, ist: der immerwährende Einfluß der Art und Weise des Zustandes, in welchem sein Gemüth zuerst vom Universum begrüßt und umarmt wurde, wo seine Religion ihren Anfang nahm. — Wenn Ihr wie ich die religiösen Menschen betrachtetet, Ihr würdet Euch wundern über die verschiedenen Modulationen und Erscheinungsweisen der Religion in ihnen; sie alle aber finden sich nur in positiven Religionen[1]).

Um den Geist, das eigenthümliche Wesen jeder Religion zu finden, muß man auf die Grundanschauung derselben zurückgehen, und von dieser, als dem geistigen Mittelpunkt alles Einzelnen in ihr, die Religion verstehen. Als Grundanschauung der jüdischen Religion, welche durch Wahrnehmung des Universum in seiner höchsten Einheit und Allheit hoch über dem Polytheism der Griechen und Römer steht, erscheint uns: daß Alles ein wechselseitiges Handeln Gottes und des Menschen sei, ein Einwirken und Vergelten Gottes durch Endliches (welches Gott bewirke) auf und für Endliches, welches sich selbst bewirke, ihre ganze Religionsgeschichte gleichsam ein Dialog Gottes mit den Menschen. Wie weit erhabener steht dagegen die Grundanschauung des Christenthums da! „Sie ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art wie die Gottheit dieß Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Gränzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung: das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten dieser Anschauung, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffs im Christenthum und seine ganze Form bestimmt[2]). Darum ist heilige Wehmuth über die überall vorausgesetzte Mischung des Heiligen mit dem Profanen sein Grundgefühl, welches als Grundton sich durch die volle, erhabene Harmonie des Lebens Jesu hinzieht. Jesu Leben zeigt wahrhaft von seiner göttlichen Würde: die große Idee „daß für den vom Endlichen ergriffenen Menschen nur Heil zu finden sei in der Erlösung," bildete er zur herrlichsten Klarheit aus, und ward der größte Vermittler für die Sehnsucht des Endlichen zum Unendlichen. Aber er wollte nicht, daß man um seiner Person willen an seiner Idee festhalte, sondern umgekehrt. Fortleben soll sein Geist

1) a. a. O. S. 309—328.
2) a. a. O. S. 340 f.

und weitergebildet werden in alle Ewigkeit, so lange es religiöse Individualitäten im Christenthume giebt. Dieß hat bisher als Princip im Christenthum frei gewirkt und so soll es fortleben; denn noch lange nicht ist das ganze Sein des Menschen, in allen möglichen Verhältnissen zum Universum, in die eigenthümliche Form des Christenthums gestaltet[1]). — Ja, wohl ewig wird das Christenthum grünen und blühen, aber darum will es nicht einzige Religion sein; es duldet gerne auch andere neben sich und die verschiedenartigsten Entwicklungen in sich. Und ob schon jetzt die Religion fast Nichts ist, so wird doch aus diesem Nichts eine neue Schöpfung hervordringen; darum schafft denn, ihr Verschworne für die bessere Welt, tretet zusammen, ihr Geister der Religion, zum heiligsten Bunde[2])!

So strebt er den schlafenden Keim der besseren Menschheit zu wecken, die Liebe zum Höchsten zu entzünden, das gemeine Leben in ein höheres zu verwandeln, die Kinder der Erde auszusöhnen mit dem Himmel der ihnen gehört, und das Gegengewicht zu halten gegen des Zeitalters schwerfällige Anhänglichkeit an den gröberen Stoff.

Vielfach, oft mit redlichem Willen, das Wohl des Christenthums zu fördern, oft aber auch in liebloser, unverständiger Weise, sind diese, aus der edelsten Begeistrung hervorgeflossenen und die edelste Begeistrung weckenden, Reden des Verblichenen vor den Richterstuhl der Zeit gefordert worden und haben die widersprechendsten Vorwürfe erdulden müssen. Man hat sie angeklagt, den Hang zum Eudämonismus, zur All-Einheitslehre, zum Unglauben, zum Mysticismus und Gott weiß zu was Allem, befördert zu haben. Aber fast alle diese Beschuldigungen (die zum Theil erst nach Schleiermacher's Tode hervorzutreten wagten) erscheinen dem, welcher mit unbefangnem Auge den Zweck dieser Reden, den Zustand der Zeit, für welche sie berechnet waren, und die ungeheure Wirkung, die sie hervorgebracht haben, betrachtet, als gar kleinlich und übel angebracht.

O hättet Ihr doch, die Ihr ihn verdammt habt wegen dieser Reden, eure Zeit benutzt, um in eurer Weise die aufgeklärte Welt wieder in's verödete Heiligthum der Religion zu führen! Eurem klaren Geiste wäre sicherlich das mitleidige Lächeln nicht entgangen, mit dem die Gebildeten unsres Volkes eure Reden begrüßt und als längst bekannte Dinge, die für den großen Haufen noch recht zweckmäßig wären, aus der Hand gelegt hätten. Ihr glaubet mir nicht? ich bitte Euch, blickt doch ein wenig auf das Wirken der streng-orthodoxen Partei in unsern Tagen, wo doch — Dank besonders jenem Schleiermacher! — der christlich fromme Geist wieder zu einer ganz anderen Kraft und Achtung gelangt ist, als vor 40 Jahren dieß der Fall war.

1) a. a. O. S. 342—357.
2) a. a. O. S. 362.

Nein, um zu einem auf seine Aufklärung und Weisheit pochenden Zeitalter mit Erfolg reden zu können, war es nöthig, den kirchlichen Boden, worauf man sonst wohl siegreich gestritten wider die Schwarmgeister, Heiden und Socinianer, zu verlassen und, da alle Achtung vor Religion aus den Herzen der Gebildeten verschwunden war, gleichsam von vorn anzufangen und zu ihnen zu reden als zu gebildeten Griechen und Römern; vom Unbestimmten mußte damals ausgegangen werden, um zum Bestimmten zu gelangen; es mußten die Menschen erst zu religiösen Heiden gemacht werden, ehe sie unter die heiligen Schaaren der frommen Bekenner Christi aufgenommen werden konnten. So allein, mit Aufgebung alles Dessen, was nur gedient hätte, die ungläubigen Weltweisen abzuschrecken vom Geist der Frömmigkeit, und in dem Stolze auf ihren Unglauben sie zu bestärken, mußte er zu den Ungläubigen reden; und erst nachdem er mit denselben Waffen, womit jene so lange das Feld behauptet hatten, mit dem Schwerdte des Geistes und einer siegreichen, unzurückweisbaren Dialektik, sie niedergekämpft hatte, durfte er hoffen, sie wieder auszusöhnen mit dem Christenthum und immer weiter zu führen in dem christlichen Leben, nachdem einmal die Liebe zur Religion in ihren Herzen angefacht war. Und daß er sie weiter geführt, wie er selber weiter geführt wurde von dem urkräftig in ihm waltenden und fortschreitenden religiösen Geiste, das beweist ja im vollsten Maaße seine „christliche Glaubenslehre,“ in welcher der Geist der in seinen „Reden“ waltet, seine vollendete Versöhnung mit der christlichen Religion feiert.

Und welch ein Geist waltet auch in diesem, nun bald ausführlich zu besprechenden, Werke! Auch hier genügt es, nur wenige Seiten mit Nachdenken zu durchlesen, um den gewaltigen Flügelschlag seines hohen Genius zu vernehmen. Welch ein Reichthum und eine Erhabenheit der Ideen! und welche Vollendung der Form! wie fließt beides nur zu Einem, bis in die kleinsten Theile vollendeten, Kunstwerke zusammen! und wie stellt das Ganze ein Abbild des geistigen Universum dar, wo die größten Dissonanzen der Weltgeschichte in der Harmonie des Christenthums ihre Erlösung finden! — Wie seine Reden, so ist auch seine Glaubenslehre eine der eigenthümlichsten und zugleich großartigsten Schöpfungen menschlichen Geistes, und jenes hohe Gefühl der, durch geistige Vermählung mit der Gottheit erlangten, Unendlichkeit, es weht auch aus diesem Werke uns überall entgegen, und läßt uns glauben, daß Schleiermacher's inneres religiöses Leben nur Eine andächtige Kniebeugung vor dem Ewigen war, und in steter unmittelbarer Verbindung mit jenem heiligen Momente, den er in den Reden als den Anfang der wahren und ewigen Religion uns zeigte, ruhig und rein dahinfloß, und daß er Wort gehalten, wenn er, „auf welche Weise auch noch die Schwingungen der Zeit und der

Menschheit ihn bewegen möchten," doch dem, was er damals als Höchstes erkannte und fühlte, Einigung mit dem Lebensquell, ewig treu zu sein gelobte[1]).

Nur, daß das brausende Feuer des Jünglings, das aus jenen Reden uns entgegensprüht, in seinem „christlichen Glauben" sich verklärt hat zur still brennenden, aber hell und weit leuchtenden Flamme; und daß, wenn uns dort die höchste Begeisterung des in den innersten Tiefen vom Hauch des lebendigen Gottes entzündeten Gemüthes entzückte, hier eine Weisheit, Tiefe und Harmonie in allen Theilen waltet, die uns mit stiller Bewundrung erfüllt.

Es ist eine Lust, zu sehen, wie Schleiermacher den todten Stoff durcharbeitet, organisch gliedert, in den kleinsten Theilen geistig belebt und, das alte Gerippe mit jungem herrlich-blühendem Fleische umhüllend, gleichsam eine geistige Auferstehung des Kirchensystems bewirkt. Er hält fast alle Dogmen fest; aber es ist Einem, als habe er die erstarrten Gedanken, den wässerigten Stoff der alten Dogmatik mit Feuer und Geist getauft. Nirgends Tod und Erstarrung mehr; Keime zu mannichfachen neuen herrlichen Früchten liegen überall verborgen; und überall frische Natur und volles ursprüngliches Leben; überall bricht der gottahnende Geist durch die gepanzerte dogmatische Form hindurch, daß wir unwillkürlich uns in einem wahrhaftigen und lebendigen Gottesbewußtsein fühlen.

Aber nicht jeder Geist verträgt die geistige Erhebung in's Himmelreich schon hier auf Erden, nicht jeder vermag die Fesseln der Endlichkeit und Beschränktheit von sich zu streifen, nicht jeder Geist verträgt die Taufe mit dem heiligen Feuer, worin „das Ird'sche wird verzehrt." Darum ist es kein Wunder, wenn sein Streben von vielen seiner Zeitgenossen verkannt wurde; kein Wunder, wenn, wie einst der Heiland, der unter Palästina's Tempelhallen die Versöhnung Gottes mit seiner Menschheit predigte und vollendete, von selbstsüchtigen Priestern ein Lästerer genannt und an's Kreuz geschlagen ward: so auch Schleiermacher, der dasselbe lehrte, von Theologen — die das Herz nicht hatten, Gottes Geist wahrhaft in sich aufzunehmen durch innigste Einigung ihres ganzen inneren Wesens und Lebens mit dem Geiste und Leben der Gottheit[2]), in der über alle Trennung erhabenen Liebe zum Göttlichen — verdammt und auch seine Dogmatik an's Kreuz geschlagen wurde. Wie aber der Tod für den Heiland nur der

---

1) a. a. O. S. 5.

2) Damit ist allerdings nur eine moralische Einheit, kein Aufgeben des persönlichen Selbstbewußtseins, gemeint; aber jene höhere Moralität, die das ganze geistige Leben in Einigung mit dem Geiste Gottes zu setzen und die unscheinbarste Handlung wie die größte, zur reinen Darstellung des göttlichen Geistes zu machen strebt, mit Einem Worte: das Streben, daß nur Gottes Wille in uns lebe und walte, als der unsrige.

Weg zu größerer Verherrlichung geworden, so hat auch die Gegenwart schon angefangen, Schleiermacher als einen ihrer größten Todten zu betrachten, obschon erst kommende Geschlechter seinen vollen Werth und seine hohe Bedeutung in der Geschichte der protestantischen Kirche und Theologie deutlich erkennen werden.

Unter Einwirkung der schelling'schen Philosophie:

Der rel. Geist als Entwicklung der im Menschen liegenden Gottesidee.

Das dogmatische System von Schwarz [1]).

Vorbegriffe.

Es ist eine Idee Gottes in den Menschen. Diese ist im Allgemeinen die Religion. Sie kündigt sich im Gewissen an, das gut und böse, Gott und Welt scharf unterscheidet. Durch das Gewissen ist Gott selbst der Urgrund der Religion. Obschon ihre Entstehung, ihre Kraft und ihr Erfolg unbegreiflich, so ist sie doch in sich selbst begründet und dem gewissenhaft Lebenden unmittelbar gewiß. Denn sie trägt ihre Gewißheit in sich selbst, indem ja eben das Gewissen, in welchem wir ihrer inne werden, unser höchstes Princip ist.

Sie erwächst aus ihrer Anlage, dem Göttlichen in uns, durch einen Sinn für's Göttliche, unter günstiger Einwirkung, die ursprünglich von Gott kommt. Ihr Begriff kann einseitig gefaßt werden nach den drei Hauptvermögen des menschlichen Gemüths. Da sie aber das ganze Gemüth durchdringt, so ist in ihr allseitig gefaßt: der höchste Gedanke, der beste Wille, das seligste Gefühl. Die Anschauung zu diesem hochwichtigen Begriffe muß man unmittelbar in seinem Gemüthe finden, sonst ist derselbe nicht nur leer, sondern unnütz, ja lügenhaft [2]).

Seinen supranaturalen Standpunkt begründet Schwarz [3]) auf folgende Weise: „Um die wahre Religion zu erkennen, bedürfen wir einen Grundsatz, welcher uns jene Grundidee so darstellt, daß wir die darin enthaltenen Begriffe daraus zu entwickeln vermögen. Nun ist jene Idee in der Vernunft gegeben; also insofern die Vernunft die

---

1) Grundriß der kirchlich-protest. Dogmatik, v. F. H. C. Schwarz (geb. 30. Mai 1766 in Gießen, gest. 3. Apr. 1837 zu Heidelbg), 2te veränderte u. deutsch bearbeitete Aufl. Heidelbg 1816. — Wenn auch eine nahe Geistesverwandtschaft zwischen Schwarz und Schelling nicht zu verkennen ist, so darf man doch keineswegs des Letztern System in Schw. Dogmatik zu finden hoffen, welche, bei allen Anklängen an Schelling's Philosophie, doch selbständig aus dem christlichen Grund und Boden seines frommen Gemüths hervorgewachsen ist.
2) Grundriß u. s. w. Einl. pg. IX—XII.
3) a. a. O. pg. XII sq.

Quelle der Relig.-Wahrheiten. Aber die Vernunft in abstracto kann es nicht sein, sondern eine vorhandene, d. i. unser Geist oder Gemüth selbst müßte es sein. Weil sich aber dieses in einem verdorbnen Zustande befindet, so bedarf es der Belehrung durch Andre, d. i. der Offenbarung im weiteren S., und weil auch Andre in der Verdorbenheit begriffen sind, so bedürfen alle Menschen der Offenbarung von Gott (Offenb. im engern S.)." Und zum Erweise, daß auch der Rationalism in seinem tiefsten Grunde Offenbarungsglaube sei, fährt er fort: „Diese Offb. kann gedacht werden entweder als über die Kräfte und Einsichten unsrer Vernunft hinzukommend, Offenb. im engsten S. (übnatürl. u. unmittelb. Offb.), oder als in der Vernunft u. durch ihre Kräfte vermittelt, Vernunftoffenbarung, welche indessen immer übnatürl. u. ebenfalls geheimnißvoll bleibt. ... Da man hier auf das Geheimniß der Idee Gottes in unsrer Vernunft als des Ewigen im Zeitlichen (des Übersinnlichen in uns) kommt, so bleibt darüber ein immer sich erneuerndes Streiten für die Wissenschaft."

„Weil nur in Gott alle Weisheit liegt, und in ihm auch das Rationale und Positive (Historische) des Christenthums gefunden wird, so kann es kein höheres Princip unsrer Dogmatik geben, als der durch Christus geoffenb. göttl. Rathschluß, in der h. Schr. gelehrt u. mit unsrer Vernunft verstanden"[1]).

Die Idee Gottes als das Wesen der Rel. liegt zwar in jeder Rel. zum Grunde, „jedoch nur im Christenthum ganz enthüllt." — Die absolute Wahrheit indeß giebt uns die Dogmatik nicht. Denn „jedes Dogma ist ein menschlicher Begriff einer göttl. Lehre, mithin veränderlich, und nur relativ wahr, inwiefern dasselbe zur Einsicht in die Idee, die über alle Begriffe liegt, hinführt. So die ganze Dogmatik." „Sie ist ein Ideal, dem man sich nur dann nähert, wenn man weder Paläolog, noch Neolog ist, und über der Orthodoxie und Heterodoxie mit evang. Geiste steht[2])."

Schwarz's Dogmatik bekommt ein eigenthümliches Gepräge sowohl durch ihre äußerst symmetrische, in lauter Trilogieen sich abstufende, Anordnung, als auch durch das Bemühen, vermittelst beständiger Beziehung der Dogmen auf die christl. Ethik eine vollständige Religionslehre zu geben. — Jedes Dogma ist in 4 §§ behandelt; deren 1ster das Wesentliche der Kirchenlehre, der 2te die bibl. Lehre, der 3te die Dogmengesch., der 4te den ethischen Gehalt des Dogma giebt. Meistentheils ist auch der speculative Gehalt in werthvollen Anmerkungen der kirchl. Lehre beigefügt.

1) a. a. O. pg. XX.
2) a. a. O. pg. XIV. XXI.

I. Die Lehre von Gott.

1) Gott an sich.

a) Sein Gottes. Das höchste Wesen zu denken, ist Streben unsrer Vernunft; nur allmählich und nie völlig kommen wir zum Bewußtsein der Idee von einem höchsten Wesen. Die bloßen Begrr. des Verstandes genügen der Vft nie, um jene Idee in möglichst deutlichem Bewußtsein zu gewinnen. Jenes Wesen muß mit e. Bewußtsein, welches von dem Gefühl der Anbetung begleitet ist, gedacht werden, denn die wahre Erkenntniß u. die innere Verehrung Gottes ist nothwendig verbunden und zwar in unserm heiligsten Bewußtsein, das wir Gewissen nennen. Je reiner das Gemüth, desto vollkommner muß sich die Idee Gottes in ihm entwickeln, in dem reinsten, in ihrem unendlichen Glanz. — Gott ist unendlich v. der Welt verschieden u. über sie erhaben; er ist schlechthin vollkommen; alles Gute gründet sich in ihm selbst (Herrlichkeit Gottes) [1]).

b) Dasein Gottes. Gott ist nicht nur ein Ideal unsres Denkens, sondern er ist auch real außer unserm Denken vorhanden. Die uns einwohnende Idee offenbart ihn unsrer Vft, so wie sich diese entwickelt u. durch Betrachtung der weltlichen Dinge auf das überweltliche Wesen hingeleitet wird. Hierdurch entsteht der Glaube an Gott, d. h. die Nöthigung in unserm tiefsten Bwßtſ., zu denken, daß Gott sei u. wir ihn anbeten sollen. Je höher unser geistiges Leben steigt, um desto gewisser werden wir von dem Dasein Dessen, der den Urgrund von unserm wahren (ewigen) Sein enthält. — Strenge Beweise für Gottes Dasein giebt es nicht, aber doch Expositionen, wodurch der Herzensglaube zugleich in die Überzeugung durch den Verstand eintritt. Nichts anders sind die sog. Beweise für's Dasein Gottes, u. deren giebt es grade so viele als es Wege giebt, den einzigen wahren, den unmittelbaren Selbstbeweis in das Bwßtſ. zu bringen. Es sind deren drei, jeder in obj. u. subj. Form: α) aus dem Sein (ontolog. Argument), β) aus dem Dasein (kosmolog. A.), γ) aus dem Bwßtſ. (ethotheolog. A.). Eine Verbindung aller Argumente zu dem einen u. tiefsten würde das vollkommenste sein; etwa auf folg. Art: Ohne Gottes Sein hat die Vft keinen Grund, mithin nirgends Wahrheit, sondern überall Abgrund des Wahns; ohne Gottes Dasein ist auch die Welt nichts, und ohne Gott ist auch das Gewissen ein Trugschein [2]).

c) Von unserm Bewußtsein (unsrer Erkenntniß) Gottes. Da unsre Idee von Gott nie seinem Wesen ganz entspricht, so findet auch keine Erkenntniß desselben in strengem Sinn statt, sondern

1) a. a. O. S. 1—13.
2) a. a. O. S. 13—24.

nur eine symbolische (indem wir durch Begriffe nur das andeuten, was noch üb. dem Bgr. liegt) und analoge (indem wir in ihren einzelnen Bgrr. Verhältnisse zu unsern Denkformen aufstellen, wie es eigentlich nur von sinnlichen Gegenständen gilt). —

Gott als Geist wird gedacht symbolisch u. analog nach dem Bgr. von unsrer geistigen Natur 1) als Verstand: Allwissenheit; 2) als Wille: α) nach außen bezogen Allmacht, β) nach innen Heiligkeit; 3) als Einheit des Verstandes u. Willens in der höchsten Vst: α) in Bez. auf die Allmacht — Weisheit, β) in Bez. auf die Heiligkeit — Gerechtigkeit. — Güte, Wahrhaftigkeit, Gnade u. s. w. sind nur besondre Beziehungen obiger Eigenschaften, mehr menschlich gedacht. — Das Wesen Gottes ist seine Geistigkeit und Einheit. Gott hat als das höchste Vernunftwesen Selbstbewußtsein u. Persönlichkeit (Leben), er ist ein Geist, einfach, in der unendlichen Fülle seines Wesens seiend, d. i. im seligsten Zustand. So wie in Gott nichts verschieden von ihm ist, so ist auch außer ihm nichts verschieden von ihm; es ist nur Ein Gott und keiner außer ihm[1]).

2) Gott in Beziehung auf die Welt.

Die Welt wird hier betrachtet a) als durch Gott geworden. Die Thätigkeit Gottes, wodurch die Welt wirklich ist, heißt seine Wirksamkeit, u. darum heißt die Welt sein Werk. Doch bezeichnen diese Ausdrücke nur analog u. symbolisch das, was κατ᾽ ἐξοχην zu nehmen und an sich unbegreiflich ist. Denn in Gott ist Thätigkeit u. Ruhe Eins, und sie ist nur Ein ewiger Act, wodurch das ewige Sein Gottes etwas außer sich (im Raum u. in der Zeit) hervorbringt. So trägt auch die Welt das Abbild Gottes. Sie ist aber von Gott durchaus verschieden; Gott ist ewig: die Welt ist in Raum u. Zeit, hat den Grund ihres Daseins in Gott, und ist nicht ewig. Alle weltliche Dinge haben ihren Anfang, u. zwar durch Gott, d. h. durch den Willen Gottes.

b) Als durch Gott immer werdend (bestehend). Dieselbe ewige Wirksamkeit Gottes, wodurch die Welt u. alle einzelne Weltwesen in der Zeit entstehen u. bestehen, heißt die Erhaltung. Ohne Gottes Kraft kann nichts in der Welt bestehen; nun aber haben doch die Weltwesen ihre eigne Kraft: diese muß also gedacht werden als durch jene bestehend. Die Kraft dieser Wesen in ihrem Ganzen u. Einzelnen h. Natur, die also gedacht werden muß theils als etwas aus sich Gewordenes (nat. naturata), theils als aus sich werdend (n. naturans); u. so geschieht alles in der Welt durch die Natur (natürlich). Allein der Grund von den Naturkräften ist Gottes Kraft (Wille) u. insofern ist alles übernatürlich. Also ist das Wirken der Naturkraft als

1) a. a. O. S. 24–39.

identisch zu denken mit dem in der Welt erscheinenden Willen Gottes. — Wenn jedes Weltwesen das ist, was es sein soll, so wirkt in ihm auf's Vollkommenste Gottes Kraft. Der Mensch soll in seiner Art, d. h. durch Vernunft sich frei bestimmen, daß auch durch ihn Gottes Wille wirke.

c) Als unter Gottes Waltung zum Ziele gelangend. Von einem Endzweck, den sich Gott vorgesetzt habe bei der Hervorbringung der Welt, kann nur uneigentlich die Rede sein (denn in Gott ist alles schlechthin Eins): die Liebe ist's. Aber von weltlicher Seite betrachtet ist als Endzweck der W. zu denken: die Offbg der göttl. Herrlichkeit, u. hierin die Vollkommenheit der Weltwesen. — Gott regiert die W. h., sein Wille geht in der W. in Erfüllung. Dieselbe ewige Wirksamkeit Gottes, welche in der Schöpfung u. Erhaltung gedacht wird, ist auch in der Regierung [1]).

3) Das Geheimnißvolle in Gott.

a) Das Geheimniß in dem innern Sein Gottes durch das Christenthum als τριας geoffenbart. In der Vernunftform läßt sich ein Dreifaches unterscheiden; und dieses läßt sich auf die höchste Vernunft unter der symbol. Vorstellung einer dreifachen Persönlichkeit anwenden: Gott der Urgrund seiner selbst, aus sich selbst gleichsam hervortretend, durch sich u. für sich (seinen heiligen Willen) wirkend. In der Kirche hat man diesen symbol. Unterschied zu einem realen gemacht, und scharfe Lehrbestimmungen über jenes geheimnißvolle Verhältniß festgesetzt, welche von der bildlichen Sprache der h. Schr. nicht begünstigt werden. Die ev. Lehre ist u. bleibt die: Wir sollen in Gott das unbegreifliche Wesen anerkennen, der sich auf dreifache Art in der Schöpfung, Erlösung u. Heiligung offenbart, u. dem allein Anbetung gebührt.

b) Gottes Herrlichkeit in der Welt. Das Schöne und Erhabene in der Natur führt zu Gott (denn in dem Weltlichen offenbart sich das ewige Wesen), und wer ihn im Herzen trägt, schaut auch gerne seine Herrlichkeit in der Außenwelt. — Die Idee einer höheren Geisterwelt ist nicht nur für die Poesie, sondern auch für den vernünft. Glauben; denn da Gott seine unendliche Liebe in der Welt offenbart, u. in dem Vernunftwesen der Endzweck liegt, so mußte er „eine Geisterwelt hervorbringen, welche bis in's Unendliche an der Zahl und in immer höheren Stufen das Abbild Gottes darstellt.“

c) Das Böse in der Welt. Dieß kann nicht in Gott liegen, sondern in den freien Wesen, wenn ihr Wille dem Willen Gottes widerspricht. Denn übrigens geschieht alles in der W. als Erfolg des göttl. Willens, u. selbst das Übel, d. i. das, was den empfindenden

---

1) a. a. O. S. 40—56.

Wesen unangenehm ist, gehört zur Vollkommenh. des Weltganzen. Und so kann auch das Böse in seinem Erfolge als ein Übel betrachtet werden; in seinem Grunde aber hat es das freie Wesen in sich selbst zu suchen. — Bei dem Versuche, das Böse in der W. mit uns. Bgr. von der göttl. Weltregierung zu vereinigen (Theodicee), müssen wir uns bescheiden, daß es uns ein unerforschliches Geheimniß bleibt, wie sich die Freiheit der Geister mit der Nothwendigkeit in Gott vereinigt, u. daß Jeder sein Böses in sich zu suchen hat, in Gott aber den Urgrund seines Guten[1]).

II. Der Mensch im Verhältniß zu Gott.

1) Von dem göttl. Ebenbild u. dessen Verlust.

a) Ebenbild Gottes. Das Ebenbild Gottes ist die Idee Gottes in unserm Gemüthe; das reinste u. stärkste Bewußtsein derselben, also die reinste Anbetung Gottes, ist das vollkommne göttl. Ebenbild. Das geistige Sein u. ewige Wesen ist alsdann in seiner ganzen Herrlichkeit dem Gemüthe bekannt u. überwiegt den Sinn für das Irdische. Hierin besteht das ewige Leben, d. i. das Bewußtsein des Ewigen mit der reinsten geistigen Thätigkeit, u. dem Gefühl einer unendlich fortgehenden Annäherung zu Gott verbunden. Freilich für uns ein Ideal, welches aber bei dem reinen Menschen verwirklicht sein würde.

b) Sünde. Jede Verdrängung des göttl. Ebenbildes durch Ergebung an das Weltliche, od. jede freie Selbstbestimmung dem göttl. Willen zuwider, ist Sünde. Der Grund, welcher die Freiheit zur Sünde bestimmt, kann selbst nur etwas Böses sein, mithin Sünde; obgleich unbegreiflich, doch eigne Schuld, uns zuzurechnen, u. sofern er fortdauernd ist, auch beständig strafbar. Der Mensch findet in sich einen solchen bleibenden Grund, also einen Hang zur Sünde, der als natürl. Verderben vorgestellt u. von der Kirche Erbsünde genannt wird. Der Beweis des Daseins einer solchen Grundsünde liegt eigentlich im unmittelb. Bewußtsein. Jeder der sich selbst mit Gewissenhaftigkeit prüft, wird im tiefen Grunde etwas Böses finden, wogegen er immer zu wachen u. zu kämpfen hat.

c) Zustand des Menschen. Der M. aus Geist u. Körper bestehend, somit Bürger zweier Welten, der Körper- u. Geisterwelt, vereinigt zwar in seinem Selbstbewußts. das Bewußts. dieser doppelten Natur, aber die Erklärung bleibt ihm ein Geheimniß, welches sich in ein Dreifaches zerlegt: 1) die Entstehung des Ich; denn dieses ist geschaffen u. trägt doch Ewiges in sich; 2) das Leben des Ich, zugleich geistig u. im Leibe, Ewiges u. Weltliches vereint; 3) die Fortdauer

1) a. a. O. S. 57—73.

des Ich bei der Vergänglichkeit des Irdischen; Ewiges in unendlicher Zeit. — Das Ewige im M. kann nicht dem Tode unterworfen sein, es besteht in dem in's Unendliche fortdauernden Selbstbewußtsein, folglich der Persönlichkeit. Je sinnlicher die Denkart, desto weniger Bewußts. der Unsterblichkeit, je geistiger od. vielm. göttlicher, desto unmittelbarer u. lebendiger. Weil nun d. ewige Leben in dem M. eine fortgehende Annäherung zu Gott ist, u. ein seliges Bewußts. mit sich führt, so liegt darin die Aussicht auf e. ewige, zunehmende Seligkeit; umgekehrt macht sich das durch sinnliche Denkart bewirkte Bewußts. der Entfernung von Gott als Verdammniß geltend [1]).

2) Von der Erlösung des Menschen.

a) Christus od. der Erlöser. Die Erlösung ist der Rathschluß der ewigen Liebe für das gefallene Menschengeschlecht. Dieses bedurfte einer höheren Hülfe u. Gott selbst wollte ihm durch einen Menschen, Jesus, helfen. Dieser gehört als Erlöser des Menschengeschlechts allen Zeitaltern (der Vorzeit als verheißner) an. — Speculativ läßt sich der Gesichtspunkt fassen, daß die Idee Gottes sich in der Geschichte der Menschheit offenbare.

b) Des Erlösers Geschäft. Dieses erscheint in dreifacher Beziehung; d. Erlöser offenbart den M. Gott u. den göttl. Willen, er führt sie zu Gott zurück, er bewirkt ihr ewiges Heil. — Speculat.: die Idee Gottes offenbart in menschl. Wirksamkeit.

c) Das Geheimnißvolle seiner Person. Was des Erlösers Geschäft erfordert: innigste Vereinigung der Gottheit u. Menschheit, das wird in der christl. Lehre damit behauptet, daß es heißt: Christus ist Gott u. Mensch in Einer Person, er hat eine sittlich-vollkommne, menschliche Natur, wornach er von aller Sünde ursprünglich rein war u. rein blieb; er hat aber auch e. göttl. Natur, wornach er nicht nur der Sohn Gottes, sondern Gott selbst heißt. — Speculat.: die Idee Gottes hat sich in die Menschheit herabgelassen, u. so in jeden M., in dem Grade, als er an der reinen Menschheit Theil nimmt. — Von den spätern Terminologieen der Theologen ist Rückkehr zum Evang. nöthig. In Christus, dem reinsten Menschen, das Göttliche schauen, in ihm Den erkennen, durch den sich die Gottheit auf's Vollkommenste zu unserm Heil geoffenbart hat, der göttl. Wahrheit seiner Lehre vertrauen, u. sein Jünger auch durch Anwendung seines Vorbildes werden, das lehrt das Ev. bestimmt u. deutlich. — Wie die göttl. Natur sich zu den menschl. Leiden u. die menschl. zu der göttl. Herrlichkeit verhält, dieß Geheimniß können die Ausdrücke: Erniedrigung u. Erhöhung nur analog. u. symbol. bezeichnen. Durch das Schauen der durch Kampf zum Siege sich erhebenden

---

1) a. a. O. S. 74—96.

Idee Gottes in Christus werden wir gewöhnt, in jedem Menschen das Göttliche zu finden, das zum Siege üb. das Niedere bestimmt ist[1]).

3) Von dem Heil des Menschen.

a) Gott bietet seine Gnade in Christo an. Das Verdienst Christi besteht α) negativ: in der Versöhnung, d. h. daß er die Trennung zwischen den M. u. Gott aufhebt, in sich selbst die Menschheit zu Gott zurückführt, wodurch das Sündenelend getilgt wird, β) positiv: darin, daß in Allen, die er zu Gott zurückführt, d. göttl. Ebenbild wiederhergestellt wird, wodurch sie Gottes Kinder werden. — Specul. Gehalt: α) die siegende Idee Gottes ertödtet das Niedere des M. u. führt ihn zu Gott zurück, β) die Idee Gottes entwickelt sich zur Verherrlichung des M.

b) Der Mensch ergreift die Gnade im Glauben. Daß der M. vermöge seiner Freiheit seinen Willen zum Guten bestimme, ist die Bedingung des Heils. Durch die gute Willensbestimmung muß das Gemüth die Gnade ergreifen. Die Gesinnung, welche in der Person Christi den Erlöser findet, ist der seligmachende Glaube, weil er das gestörte göttl. Ebenbild wiederherstellt und ein göttliches Leben gebiert. — Specul.: Die Idee Gottes in der Freiheit des Menschen entstehend; sein Tiefstes, Innerstes, Heiligstes; erweckt durch das vorgehaltne Bild des Göttlichen; sie ist Princip alles Guten, eines Gott durchaus u. ewig geweihten Lebens.

c) Aus beiden (a u. b) wird: das göttliche Sein in dem M. (Rechtfertigung). Dadurch, daß d. M. im Glauben die angebotne Gnade ergreift, tritt er in den Zustand der Rechtfertigung, d. h. er hat d. Bewußts., daß er Gott gefällig ist, nicht aus seinem Verdienst, sondern aus der Gnade Gottes. Specul.: Die wiederhergestellte Idee Gottes macht den Menschen Gott gefällig. Aber sie ist bei uns erst im Werden, wir bedürfen dabei der Demuth; u. so vereinigt sich Besserung u. Beruhigung[2]).

III. Das Verhältniß des Menschen zu Gott als christl. Religion od. von der Heiligung.

1) Die Gnadenwirkungen.

Da aus des M. Natur, weil in ihr ein böser Hang ist, das Gute nicht kommen kann, so ist die Wiederherstellung des göttl. Ebenbildes in dem M. der wirkenden Gnade Gottes, die ja seine Freiheit zur Erstrebung des g. Ebenbildes neu belebt hat, zuzuschreiben. Diese Wirksamkeit Gottes in dem endlichen Geiste offenbart sich, obgleich

1) a. a. O. S. 97—112.
2) a. a. O. S. 112—130.

an sich ewig, und Eins, in der Zeitfolge 1) als berufend, 2) erleuchtend, 3) heiligend. — Specul.: Das Ewige der Idee Gottes in uns nach Zeitbegriffen aufgefaßt u. symbol. bezeichnet, durch Wort, Licht, Geist. — Die Freiheit des M. wird durch die Gnadenwahl Gottes nicht vernichtet; denn er wählt nur die, welche mit freiem Willen sich dem Willen Gottes ergeben. Aber das innere Verhältniß der ewigen Gnade zur Freiheit eines Zeitwesens bleibt uns ein tiefes Geheimniß. — Specul.: Die Idee G. in dem M. bleibt in ihrem Entstehen u. Wirken ein Geheimniß, u. über das Bewußtsein des relig. M. (das Gewissen) kann man nicht hinausgehen; u. so hat hier alle Speculation ein Ende[1]).

2) Die Gnadenmittel.

Gottes Gnade wirkt a) von innen durch das Wort Gottes, b) von außen durch die heil. Gebräuche: Taufe u. Abendmahl. Die Taufe bezeichnet die Aufnahme in's Gottesreich. Die Idee G., als das ewige Leben mit dem irdischen beginnend, wird hier symbolisch auf den göttl. Menschen bezogen, wo das Irdische erstirbt u. das Himmlische ersteht. In dem h. Abendmahl wird die Erhaltung u. Vollendung im neuen Leben des Christenth. symbolisirt; darum ist es mehr als bloß mnemonischer Ritus. Specul.: Die Idee G. in dem Gottmenschen, durch ihn mitgetheilt, indem er selbst in den Glaubigen übergeht; so durch ihn die Vereinigung des gottergebnen Menschen mit Gott; u. dieses im höchsten Moment dargestellt, wo das Ewige in das Zeitwesen einwirkt u. in dems. das ewige Leben ausbildet. Das Mystische der reinsten Religion in seiner reinsten Darstellung. — c) Vereinigung des Innerlichen u. Äußerlichen: Die Kirche. In der K., d. i. der Vereinigung Derer, die an der göttl. Gnade Theil nehmen, erscheint die Idee Gottes in ihrer Verbreitung unter den Menschen, die erhabenste Verbindung der M. bewirkend[2]).

3) Das Geheimniß des Christenthums als Zukunft.

a) Das neue Leben des M. nach dem Tode wird nach der Ähnlichkeit mit dem jetzigen als Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe, aber e. unsterblichen, gedacht, d. i. als Auferstehung, u. die Entscheidung, wer dem Gottesreiche angehört u. wer nicht, als ein Gericht; beides durch den Welterlöser ausgeführt. — Specul.: die Idee G. in der ganzen Menschheit u. zugleich in jedem Einzelnen unser ewiges Leben u. Dasein bestimmend, u. durch den Gottmenschen Jeden richtend.

b) Das ewige Leben in seiner Unendlichk. ist der Himmel. Da

1) a. a. O. S. 131—140.
2) a. a. O. S. 141—157.

die Liebe ihrem Wesen nach ewig ist, so darf auch das reinliebende Gemüth ein Wiedersehen der Seinigen hoffen. Der geistliche Tod (d. Sündenelend) in seiner Unendlichk. ist die Hölle. Die Ewigk. der Höllenstrafen ist nicht bibl. erwiesen. — Specul.: Die Idee G. als das ewige Leben in dem M. u. so das Entgegengesetzte, die Sünde, die Verdammniß.

c) Die Seligkeit des Gläubigen, immer wachsend, wird, in ihrer Vollendung, zur Vereinigung mit Gott, indem Christus geistig in den Glaubigen übergeht, u. in letzterem die Rechtfertigung zum vollen Bewußtsein des Ewigen geworden ist. — Specul.: Die Idee G. als das Sein im Ewigen, durch ein unendliches u. heiliges Leben entwickelt[1]).

Gegen obiges dogm. Lehrgebäude ließe sich einwenden: daß darin gar Manches, dem kirchlichen Lehrbegriff zu Liebe, als wahr vorausgesetzt werde, ohne wissenschaftlich begründet zu sein. Namentlich gelte dieß von der Voraussetzung eines — so oft angezweifelten u. geläugneten — verdorbnen Zustands des Menschen; wodurch das ganze dogmat. Gebäude eine bedenkliche Unterlage bekomme. Indeß solchen Einwendungen hat Schw. im Voraus begegnet dadurch, daß er nicht nur sich auf das eigne unmittelbare Bewußtsein eines Jeden beruft, über welches hinaus sich nichts beweisen lasse (p. IX), sondern auch auf die Aufstellung eines vollständigen Systems verzichtet (p. XX sq.). Nun ist allerdings ein Verweisen auf das unmittelbare Selbstbewußts. noch kein Beweisen, denn tiefe Gemüther sind sich noch ganz andrer Dinge bewußt als flache, und am Ende gründen die verschiedensten Meinungen in dem Selbstbewußtsein, wenn auch nur Dessen der sie aufstellt; aber sobald man die Voraussetzung: daß ursprünglich im Menschen die reine Gottesidee war, zugesteht, ist man auch genöthigt, alles Andere zuzugeben, was daraus gefolgert wird; also auch die Trübung der reinen Gottesidee im M. durch die Sünde, die Ungetrübtheit jener Idee in dem Erlöser, welche wiederum ein besondres göttliches Walten voraussetzt u. a. Was aber die Verzichtleistung auf ein vollkommnes System betrifft, so ist es damit, kann man sagen, eine eigne Sache, indem in Schw. Sinne kein Dogmatiker ein solches, worunter er ja ein Ideal versteht, erreicht hat und je erreichen wird; und man könne also dieser bescheidnen Verzichtleistung uns. Dogmatikers ungeachtet, gleiche Ansprüche auf wissenschaftl. Begründung machen, wie bei andern. Diese fehle aber nicht nur in jener Hypothese von dem ursprüngl. Einwohnen der reinen Idee Gottes im Menschen, sondern auch namentlich noch bei seinem Princip der Dogmatik, wo er mit Einemmale den begonnenen

1) a. a. O. S. 158—178.

Weg der innern Entwicklung jener Gottesidee verläßt u. sich einem Objectiven, dem historischen Christus in die Arme werfe, ohne vorher geprüft u. nachgewiesen zu haben, daß in ihm der ideale Mensch (der Gottmensch) wirklich geworden sei. Endlich sei es auch ein durchgehender Widerspruch, wenn Schwarz von undurchdringlichen Geheimnissen des Christenthums rede, da ja nach seiner Behauptung „im Christenthum die Idee Gottes ganz enthüllt sei," in der vollkommnen Enthüllung der Gottesidee aber doch alle Geheimnisse ihre Lösung finden müßten.

Mit der Kirchenlehre stimmt Schw. nicht immer überein; doch verhält er sich dann zu derselben mehr schonend u. ausdeutend, als polemisch, z. B. §. 41 vom concursus, dann S. 60—64, wo er von der Trinität der Kirchen= und Bibellehre redet u. o.

Rühmende Anerkennung verdient a) die schöne Vereinigung zwischen Natürlichem u. Göttlichem, auf welche Schw. (bes. §. 41) hinweist, indem er die Naturkraft auf Gott zurückführt, u. so das Natürliche als nach Gottes u. durch Gottes Willen geschehend betrachten lehrt. Dadurch wird der ganze, — einseitigen u. beschränkten Standpunkten so wesentliche, — Streit zwischen Supranaturalism u. Rationalism, so wie üb. die Übernatürlichkeit der Wunder [1]) u. a. unnöthig; denn indem diese Gegensätze nur als verschiedene Betrachtungsweisen des Einen Gegenstandes, welche in dem religiös=vernünftigen Bewußtsein ihre Versöhnung finden, genommen werden, ist ja jener Streit schon im Voraus vermittelt u. zwar auf gleich einfache u. großartige Weise, wie wir bei de Wette u. Schleiermacher finden. — Indem Alles als Organ des göttlichen Willens betrachtet wird, der Mensch als das freie, selbstbewußte Organ desselben, ist ferner auch die Schwierigkeit gehoben, die menschl. Freiheit in Einklang zu bringen mit der Allwirksamkeit u. dem concursus Gottes.

b) Die geistvolle Art, mit welcher Schw. die Glaubensl. immer in Beziehung setzt zum christlichen Leben [2]). So heißt es §. 52

1) Sein Wunderglaube hält die Mitte zwischen Wundersucht u. Zweifelsucht, indem er „gerne die Natur erforscht u. dabei an den Allweisen denkt." vgl. auch Schleierm. Glbsl. I. §. 60. Schelling üb. d. Vhältn. d. Realen u. s. w. pg. LXX.

2) Vgl. in dieser Hinsicht die schätzenswerthen „Aphorismen zur Vereinigung der christlichen Glaubens= und Sittenlehre" von Schwarz, in den theol. Studien u. Kritiken 1832. Hft 1. S. 107 ff., wo sich mit Hinweisung auf Nitzsch's Versuch, die christl. Glaubens= u. Sittenlehre in ihrer Vereinigung darzustellen, die Überzeugung ausspricht: „daß nur in der innigsten Vereinigung von beiden die Lehre der christl. Religion, und so auch die wissenschaftliche als System sich bewege, da das Ev. Einheit des Lebens im Glauben und Thun verlange." Schwarz versucht diese Vereinigung dort, ausgehend aus dem eigenthümlichen Wesen der christl. Rel. und innerhalb desselben durch Denken sich fortbewegend.

bei der Lehre von der Weltregierung: „Nur kommt es darauf an, daß wir die Vorsehung in der Weltordnung, in der Weltgeschichte u. in unsern Schicksalen mit dem Sinne betrachten, wo man nicht sich selbst, sondern den großen Endzweck des Ganzen sucht, u. wo man auch großartig die Verherrlichung Gottes in Allem vor Augen hat. Hierzu gehört die sittliche Gesinnung der Selbstverläugnung, indem wir die wahre Idee unsrer Bestimmung erfassen;" u. §. 100 von dem Glauben an Unsterblichkeit: „er soll lebendig erwachsen, indem die Selbstliebe durch denselben ein frohes Streben nach Gottähnlichkeit wird.

Und Das alles in einer Sprache, die einfach, oft gedrängt-kurz, die innersten Saiten des menschlichen Gemüthes berührt; wie gebrochne, ahnungsreiche Accorde einer heiligen Äolsharfe gemahnt sie Einem oft, wo der Odem (die Idee) Gottes durch die Saiten rauscht, ein unbegreiflich Geheimniß. Der Mensch hört die heiligen Klänge, und obschon er nicht schaut noch begreift den unsichtbaren Urheber: so steht doch in seinem Herzen felsenfest der Glaube an Ihn.

Schleiermacher's Glaubenslehre [1]).

Der rel. Geist erscheint als zum wissenschaftlichen Bewußtsein strebendes rel. Gefühl, in Vereinigung der höchsten Selbständigkeit der eigenthümlich entwickelten Subjectivität mit dem objectiven kirchlichen Gemeingeiste.

Einleitung [2]).

I. Begriff und Werth der Dogmatik.

Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre.

1) Durch wissenschaftlichen Zusammenhang wird a) bedingt, daß jedes dogmatische Werk die eigne innere Überzeugung seines Verfassers ausspreche; b) der verworrene Zustand des Denkens über die frommen Gemüthszustände aufgehoben; c) die Unterscheidung des dogmatischen Denkens (das sich über die Zustände, welche eine unmittelbare Beziehung auf das höchste Wesen in sich schließen, erstreckt) vom philosophischen (welches auf Anschauung des Seins in allen seinen verschiednen Verzweigungen ausgeht) festgestellt. Diese

1) Dargestellt nach ihrer ursprünglichen Form, wie sie in der 1sten Ausg. Berl. 1821 u. 22 vorliegt.

2) Des besseren Überblicks wegen ordnen wir diese unter einige Hauptpunkte, welche sich aus dem inneren Zusammenhang der Gedankenmassen als die natürlichen Überschriften ergeben.

Unterscheidung ist Grundgedanke der schleiermacher'schen Dogmatik [1]). — 2) Die Beschränkung auf eine bestimmte christl. Kirchengesellschaft ist bei der dermaligen Spaltung in verschiedne Confessionen nöthig, indem eine protestantische Dogmatik für den Griechen und Katholiken nicht denselben Werth haben kann wie für den Protestanten, und umgekehrt. Erst mit den Schranken zwischen allen Confessionen kann dieses Merkmal fallen. — 3) Die Beschränkung auf eine bestimmte Zeit aber wird bleiben, so lange ein fortschreitendes geistiges Leben statt findet, indem jede Darstellung der Lehre mit der Zeit ihre ursprüngliche Bedeutung verliert und nur eine geschichtliche behält. — 4) Das Merkmal des öffentlich Geltenden in der Lehre schließt jedes Gebäude von ganz eigenthümlichen Meinungen aus, welches an die kirchl. Ausdrücke und Mittheilungen der Frömmigkeit sich gar nicht anknüpfte.

Über einer solchen Dogmatik kann auf dem Erkenntnißgebiete des Christenthums nicht noch eine höhere Theologie stehen, welche eine unabänderliche und vollendete Wahrheit in gelehrter und systematischer Form darstelle, da eine solche in das rein philosophische Gebiet gehören würde. Nur die mehr gereinigte und vollkommner gefaßte Lehre selbst steht höher. Diese Reinigung und Vervollkommnung ist aber eben die Aufgabe der Dogmatik.

Dogmatik, Schriftauslegung und Kirchengeschichte sind in ihrer Vervollkommnung durch einander bedingt, und einander coordinirt, nicht subordinirt. Die Dogmatik, weil immer mehr als die andern abhängig von der Weltweisheit, darf bei der Fortschreitung der gesammten Theologie am wenigsten den Ton angeben.

Die Glaubenslehre beruht a) auf dem Bestreben, die Erregungen des christlich frommen Gemüthes in Lehre darzustellen. Die Vollkommenheit, mit welcher einestheils Nichts als Lehre dargestellt wird, was nicht in's Gebiet frommer Erregung gehört, und anderntheils Alles, was in letzterem sich findet, in das Lehrgebäude aufgenommen wird, giebt den einzelnen Theilen ihren kirchlichen Werth; b) auf dem Bestreben, jede Lehre so darzustellen, wie sie im Zusammenhange mit allen übrigen erscheint. Deßhalb ist Nichts aus dem Lehrgebäude auszuschließen, was nöthig ist, um diesen Zusammenhang zur Anschauung zu bringen. Die Vielseitigk., mit welcher jeder Theil auf die übrigen hinweist, bestimmt den wissenschaftlichen Werth. Je mehr jeder Theil

---

1) Vgl. hierüber die 11te Pred. der 1sten Sammlung, besonders S. 242—245, und die 16te Pred. der 5ten Samml. (daß der Ursprung des Geistes aus Gott die Gewährleistung sei für die Vollständigkeit seiner Wirkungen). — Man hat Schl. vorgeworfen, er habe ganz andere Dinge auf der Kanzel als auf dem Katheder gelehrt. Damit jeder von der Richtigkeit dieses Vorwurfes sich selbst überzeugen kann, werden wir öfters auf die betreffenden Predigten verweisen.

kirchl. und wissenschaftl. Werth zugleich hat, desto vollkommner das Ganze.

II. Standpunkt, das Wesen des Christenthums zu erkennen.

In dem Bestreben, das Wesentliche der christl. Frömmigkeit (d. i. nicht, was die christl. Erregungen zu frommen überhaupt macht, sondern was ihnen das eigenthümlich christl. Gepräge giebt) zu finden, darf die Anerkennung der Mehrzahl uns nicht bestimmen (denn das Irrige kann momentan überwiegen). Aber auch a priori es zu construiren, wäre vergeblich, da solche Versuche der Weltweisheit angehören, deren Constructionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet des Christenthums immer gescheitert sind. Wir müssen vielmehr unsern Standpunkt über dem Christenthum nehmen, um durch Vergleichung mit andern Glaubensarten zu finden, was ihm seinen eigenthümlichen Charakter giebt [1]).

Zur Lösung obiger Aufgabe suchen wir a) das gemeinsam allen Glaubensweisen zum Grunde liegende Wesen der Frömmigkeit auf, b) in Bezug auf das Eigenthümliche nur das des Christenthums. — Beides zu finden ist uns nichts gegeben als die Seelen, in denen wir fromme Erregungen antreffen. Diese betrachten wir a) ohne ihre Beziehung auf eine bestimmte kirchliche Gemeinschaft, b) in dieser kirchl. Gemeinschaft.

III. Die Frömmigkeit an sich.

Die Frömmigk. an sich ist weder ein Wissen, noch ein Thun; wohl läßt sich eine vollständige Entwicklung der Frömmigk. ohne beides gar nicht denken und sie kann an beiden erkannt werden, aber sie ist selbst keines von beiden in ihrem Anfang und eigentlichen Wesen. Sonst wäre ja der, welcher die christl. Glaubenslehre am besten inne hätte und sich zugleich am meisten an das Wesentliche hielte, oder der, welcher am meisten, wenn auch am verkehrtesten, in Sachen der

---

1) Hiermit (bemerkt Schl. gegen die, welche die Äußerung in sr kurzen Darstellg d. theol. Studiums Berl. 1811 pg. 12. 4: „der Standpunkt der philosophischen Theologie in Beziehung auf das Christenthum überhaupt ist nur über demselben zu nehmen," als Anmaßung bemitleidet haben) wird „keine Weisheit feil geboten, welche über das Christenthum soll gestellt werden," sondern nur gesagt, daß wir für diesen Zweck unsre fromme christl. Erregbarkeit ruhen lassen müssen, weil wir nicht durch das Gefühl entscheiden wollen, was wahr ist oder falsch, sondern uns nur scharf einprägen wollen, wie das Christliche im Unterschiede von dem Unchristlichen aussieht und beschaffen ist. Auf einem Standpunkte im Christenthume müßte aber jeder fromme Christ partheiisch urtheilen (Glbsl. I. S. 20 f.).

Religion handelte, auch der frömmste. Sie hat vielmehr ihren Sitz im Gefühl; wie denn Wissen (sofern es auf innerer Überzeugung beruht) und Thun (sofern es hierbei nur auf den inneren Antrieb ankommt) sich immer wieder auf das Gefühl zurückführen lassen, und die Frömmigkeit an sich ist nichts: als eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls [1]).

Das Gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigk. ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, d. h. daß wir uns abhängig fühlen von Gott. Abhängig fühlt sich zwar auch das Kind vom Vater, der Bürger vom Staate, der Mensch von der Welt, aber diese Abhängigkeiten lassen Gegenwirkungen zu, sind also nicht vollkommne. Die absolute Abhängigkeit jedoch läßt eine solche Wechselwirkung nicht zu und kann nur statt finden in unserm Verhältniß zur absoluten Unendlichkeit. Letztere kann uns nie auf eine äußerliche Weise gegenüber stehend gegeben werden, weil dann Gegenwirkung von unsrer Seite möglich wäre, sondern in den frommen Erregungen ist Gott nur auf innerliche Weise als die hervorbringende Kraft selbst gegeben.

Es giebt verschiedene Stufen des menschl. Gefühls (Selbstbewußtseins). Auf der niedern steht das sinnliche, auf der höchsten das fromme Gefühl; beide sind als eingeborne anzusehen und immer mitlebend, jenes kann nie, dieses soll und kann nie gleich Null werden. Also müssen die fromme Erregung und die sinnlichen Gefühle in jedem Momente, nur in verschiedenem Maaße, eines werden, d. h. die höhere Stufe muß die niedere in sich aufnehmen. Dieß geschieht entweder so, daß das lebendige sinnl. Gefühl sich bis dahin steigert, daß in jeder Bestimmtheit des Selbstbewußtseins zugleich die Abhängigk. von Gott gesetzt ist, oder so, daß das an sich unbestimmte fromme Gefühl im Bestreben sich zu äußern durch Heraustreten aus seiner Unbestimmtheit, mit jeder von außen her entstehenden sinnl. Bestimmtheit des Selbstbewußtseins verschmilzt.

Da an und für sich das fromme Gefühl weder eine Förderung noch Hemmung des Lebens in sich schließt, also weder als Lust noch als Unlust empfunden wird, so hat es nur dadurch, daß es durch Aufnehmen des sinnl. Gefühls zur bestimmten frommen Erregung wird, Antheil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen. So entsteht, je nachdem eine zeitliche Bestimmtheit der Seele dem frommen Gefühl hemmend ist oder förderlich, frommer Schmerz oder fromme Freude.

---

1) Vgl. Reden üb. R. 2. A. S. 41 ff. — 5te Pred. der 1sten Sammlung (Demüthigung vor Gott); 11te (üb. d. Gemeinschaft des M. mit Gott), u. die 16te der Festpredigten (der Ursprung des Geistes aus Gott ist die Gewährleistung für die Vollständigk. sr Wirkungen).

IV. Die Frömmigkeit in der Gemeinschaft.

a) Bildung der frommen Gemeinschaften. Tritt das fromme Gefühl eines Einzelnen ganz in das Äußere hervor und wird zur lebendigen Darstellung seines Innern, so wird es auch Andern bemerkbar, und in dem Maaß als es ihnen vernehmlich ist, wird es ihnen Offenbarung seines Innern. Die Gemeinschaft ist bedingt durch die Erregbarkeit des Vernehmenden zu gleichem frommen Gefühl. Je mehr der Vernehmende fähig ist, in den Zustand des sich Äußernden selbst überzugehen, und je lebendiger und vernehmlicher die Äußerung ist, desto leichter wird zwischen ihnen eine Gemeinschaft entstehen. Und wie das Verwandte nur zum Verwandten sich gezogen fühlt, so werden die Einzelnen, je ähnlicher ihre Äußerungen frommer Erregungen in der Stärke und Beschaffenh. einander sind, sich um so inniger an einander schließen zur rel. Gemeinschaft[1]). Durch die verschiedene Stärke und Beschaffenh. der Erregung wird die Gemeinschaftlichk. frommer Erregungen begränzt.

b) Verhältniß der historischen frommen Gemeinschaften zu einander. Der Irrthum ist nie für sich, sondern nur an der Wahrheit. Darum können wir nicht sagen: das Christenthum verhalte sich zu den übrigen Glaubensweisen wie die wahre zu falschen, sondern, da jede Religion durch Vorwärtsschreiten in's Christenth. übergehen kann, so müssen die in der Geschichte erscheinenden bestimmt begränzten frommen Gemeinschaften sich gegen einander verhalten theils als verschiedene Entwicklungsstufen, theils als verschiedene Arten; demnach kann das Christenthum nur über den andern stehen, wenn es als die vollkommenste Art auf der höchsten Entwicklungsstufe nachgewiesen wird.

Auf der höchsten Entwicklungsstufe der Religionen stehen die monotheistischen, d. i. welche alle frommen Erregungen auf die Abhängigk. alles Endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen zurückführen (denn es giebt keinen eigentlichen Monotheismus ohne die Fähigkeit, sich im Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt zu vereinen, d. h. sich selbst schlechthin als Welt oder die Welt schlechthin als sich selbst zu fühlen). Untergeordnete Stufen[2]), von welchen bestimmt ist, in die höhere überzugehen, sind im Allgemeinen: α) der Götzendienst od. Fetischism, der wegen der Unfähigkeit sich im Selbstbewußtsein mit der Welt zu einen, eine zufällige Mehrheit der Götzen, ohne Streben nach Vollständigkeit und innerem Zusammenhang, annimmt. β) Der Polytheism, in welchem die Götter eine gegliederte,

---

1) Ganz dasselbe Verhältniß wie es Schl. zwischen den Führern der verschiednen philos. Systeme u. ihren Schülern feststellt (Dialektik zu Anfang).

2) Vgl. Red. üb. Rel. 2. A. S. 169 ff.

zusammengehörige Vielheit bilden. Hier kann zwar, insofern jeder Gott auf das ganze System bezogen wird, das Selbstbewußtsein mit der Welt sich einen, aber sich mit diesem doch nicht abhängig fühlen von Einem Höchsten. Tritt dieß Eine hinter der Vielheit hervor, so geht der Polytheism schon zum Monotheism über. —

Die Geschichte zeigt uns nur drei große monotheistische Gemeinschaften: die jüdische, christliche und muhamedanische. Die erste aber trägt durch die Beschränkung der Liebe Jehova's auf den abrahamitischen Stamm noch eine Hinneigung zum Fetischism, die letzte durch den sinnlichen, leidenschaftlichen Charakter noch eine Spur vom Polytheism in sich. Das Christenthum, von beiden Mängeln frei, steht schon dadurch über beiden. — Einen Nullpunkt der Frömmigk. können wir nicht zugeben, weil dadurch sie selbst als etwas Zufälliges in der menschl. Natur erscheinen würde. — Der Pantheismus ist weder eine besondre Art, noch besondre Stufe, da sich ein polytheistischer Panth. ebensogut denken läßt, als ein monotheistischer (z. B. Plato's Götterlehre, wo die Götter mit den Weltkörpern eins sind, ist ein polytheist.).

Die verschiedenartigsten Gestaltungen der Frömmigk. sind α) die teleologische, welche das Natürliche (d. i. das leidentliche Bewegtsein des Menschen als eines Theiles der Natur von den Einwirkungen derselben) in den frommen Erregungen dem Sittlichen (d. i. das bewegte Selbstbewußtsein des Menschen als eigenthümliche, selbstthätig auf alles Einwirkende wieder wirkende, geistige Kraft) unterordnet, β) die, welche das Sittliche dem Natürlichen unterordnet: die ästhetische. In letzterer ist Schönheit der Seele das höchste Ziel, in jener herrscht das Bewußtsein sittlicher Zwecke. — Im Christenthum herrscht in der Idee vom Reiche Gottes, d. h. von einer Gesammtheit sittlicher Zwecke, die teleologische Richtung. Schmerz und Freude ist hier nur in dem Maaße fromm, als sie auf die Thätigkeit des Menschen in diesem Reiche Gottes bezogen werden, und jede fromme Erregung, die von einem leidentlichen Zustand ausgeht, soll hier in ein Bewußtsein thätiger Bestimmung enden.

Das Eigenthümliche einer Glaubensweise ist zu entnehmen theils aus dem eignen geschichtl. Anfangspunkt (äußere Einheit), theils aus einer eigenthümlichen Abänderung alles Dessen, was in jeder ausgebildeten Gestaltung derselben Art und Abstufung vorkommt (innere Einheit). Also müßte in jeder Religion Alles anders sein als in einer andern. Dieß käme dadurch zu Stande, daß in jeder irgend eine Beziehung, aber in jeder andern eine andere, eine solche überwiegende Stellung habe, daß alle andern dieser untergeordnet sind, und sie allen ihre Farbe und ihren Ton mittheilte.

c) Das Christenthum die höchste Gemeinschaft der Frömmigkeit in welchem, als vollendeter Erlösung, alle übrigen Religionen aufgehen. Das Christenthum ist

eine eigenthüml. Gestaltung der Frömmigkeit in ihrer teleolog. Richtung, und unterscheidet sich dadurch von allen andern Rel., daß alles Einzelne in ihm bezogen wird auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth. Die Anknüpfung an Jesu Person constituirt die äußere, das Beziehen aller rel. Erregungen auf die Erlösung die innere Einheit. Beide finden ihre höhere Einheit dadurch, daß die Erlösung in die Person Jesu gesetzt wird.

Die Vorstellung der Erlösung setzt voraus, daß die Einigung des sinnlichen Bewußtseins mit dem frommen Abhängigkeitsgefühl gehemmt ist, also zwischen dem Fürsichgesetztsein des Menschen (im sinnl. Selbstbwßtſ.) und dem Mitgesetztsein des Bewußtseins Gottes in ihm (im frommen Selbstbwßtſ.) ein beziehungsweiser Gegensatz statt finde. Alle nicht-christl. Gemeinschaften haben nur unvollkommne Aufhebung dieses Gegensatzes, die christl. allein eine vollkommne. Denn in dieser allein wird im Erlöser die Hemmung als nicht vorhanden, also das Fürsichgesetztsein im sinnl. Selbstbwßtſ. und das Mitgesetztsein Gottes im höheren Selbstbwßtſ. als völlig vereinigt gesetzt, während wir in den Stiftern der andern Rel. diesen Gegensatz als nicht ganz aufgelöst erblicken[1]). Daraus geht hervor: α) wie sich der Christ viel mehr und inniger an die Person Christi (als die schlechthin vollendete Frömmigkeit) anschließen muß, als der Türke und Jude an Muhamed's und Mose's Person, β) warum das Christenthum die vollkommenste fromme Gemeinschaft ist, in welche alle übrigen übergehen sollen, γ) daß das Erscheinen Christi an sich betrachtet ein Wendepunkt ist für das ganze menschl. Geschlecht, d. h. ein Punkt, zu dessen Seiten sich alles verhält wie entgegengesetzte Größen (vor Chr. unbefriedigte Sehnsucht nach Erlösung, nach Christus Befriedigung dieser Sehnsucht); so ist auch für jeden Menschen sein Ergriffenwerden von den Einwirkungen Christi der Wendepunkt seines Lebens. — Das Gesagte will nicht als Beweis für die Wahrheit oder Nothwendigkeit des Christenthums[2]) gelten, sondern soll nur zum Behuf der Dogmatik Anleitung geben: Dogmen als christliche oder unchristliche zu erkennen.

d) Positives und Geoffenbartes, Natürliches und Vernünftiges. — Jeder frommen Gemeinschaft, welche auf einer eignen Geschichte ruht und innere Einheit (eigenthümliche Färbung) hat, kommt zu, Positives zu enthalten und geoffenbart zu sein.

Das Positive ist nicht dem Natürlichen entgegengesetzt. Denn

1) Vgl. Red. üb. Rel. S. 342 ff.
2) „Wir verzichten auf jeden andern Beweis, als den, den jeder in sich selbst trägt, indem er sich bewußt ist, daß seine eigne Frömmigk. keine andere Gestalt annehmen kann als diese, und indem er sich in deren geschichtl. und innerm Zusammenhang befriedigt fühlt: und das ist der Beweis des Glaubens" (Glbsl. I. S. 92).

das Natürliche, wollte man es als wirkliche Erregung fassen, würde nur als farbloser Schatten des unmittelbar gegebenen Selbstbewußtseins erscheinen, an welchem keine Gemeinschaft ihre Haltung finden könnte. Positiv ist: daß in jeder frommen Gemeinschaft jede Erregung auf eine eigne Weise bestimmt wird. Das Natürliche ist in jeder Gemeinschaft wie in jeder Lehre derselben nur im Positiven und dieses nur am Natürlichen. Keineswegs kann es aber rein positive Religionen und Lehren (in denen gar nichts Natürliches wäre) geben. Denn dann würde ihnen ja keine, wesentlich in der Menschennatur begründete, fromme Erregung zum Grunde liegen. Je ausgebildeter eine Rel., desto mehr enthält sie Positives [1]).

Wie der Ausdruck positiv auf den individuellen Inhalt zu beziehen ist, so der Ausdruck geoffenbart auf die ursprüngliche Entstehung einer Rel. Denn als geoffenbart gilt uns nur Das, was aus einem geschichtl. Zusammenhang nicht zu erklären ist und von einem einzelnen Punkt ausgeht. Hiermit ist zwar den unchristl. Religionen auch eine Offenbarung zugestanden, aber damit ist nicht eine Beschränktheit und Trübung der Offbg in ihnen geläugnet; in Christo allein war die Offbg ganz rein, darum ist er der Gipfel aller Offbg. — Da es nur Offbg giebt in Verbindung mit ihrer Auffassung, so kann sie nichts schlechthin Übermenschliches enthalten, sondern es bleibt, wenn auch eine geoffenb. Rel. in ihrem Ursprung aus der natürlichen Entwicklung durch die gegenseitige Einwirkung der Menschen auf einander nicht begriffen werden kann, doch immer möglich: daß jede Offbg den allgemeinen von Gott geordneten Gesetzen des Weltlaufs und der Entwicklung der menschlichen Natur gemäß erfolge.

Die göttl. Offbg in Christo kann weder schlechthin übernatürlich, noch schlechthin übervernünftig sein. 1) Nicht übernatürlich, sonst müßte man einestheils behaupten, Gott habe die menschl. Natur ursprünglich im Widerspruch mit seinem ewigen Erlösungsrathe eingerichtet, anderntheils, es sei nur aus göttl. Willkür zu erklären, daß gerade in Jesu die Erlösung zur Erscheinung gekommen. In der menschl. Natur aber muß, so gewiß Christus ein Mensch war, die Möglichkeit liegen, das Göttliche so wie es in Christo gedacht wird, in sich aufzunehmen, und das zeitliche Hervortreten dieses Göttlichen in Christo muß als eine, in der ursprünglichen, dem göttlichen Rathschluß gemäßen Einrichtung der menschl. Natur begründete und durch alles Frühere vorbereitete, That derselben, und als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft angesehen werden, wenn auch uns selbst diese tiefsten Geheimnisse des innern allgemeinen geistigen Lebens nie aufgedeckt werden. 2) Nicht übervernünftig. Wo innere Einheit statt findet, muß Alles gleichartig sein, also entweder

1) Vgl. Red. üb. Rel. S. 307 ff.

Alles übervernünftig oder Alles vernünftig. Insofern nun, als die ursprüngliche Entstehung der christl. Gefühle nicht kann durch Demonstration geschehen, sondern aus der innern Erfahrung hervorgeht, ist alles Christliche übervernünftig (aber nicht mehr als anderes Erfahrungsmäßiges); insofern aber, als die Sätze, welche die christl. Gemüthszustände und deren Zusammenhang ausdrücken, denselben Gesetzen der Rede wie alles Gesprochne unterworfen ist, ist alles Christliche vernünftig.

e) Äußere Beweise; Verhältniß zum Judenthum. Da nur innere Erfahrung die Wahrheit des Christenthums bezeugen kann, und zwar dadurch, daß jeder, der das Bedürfniß der Erlösung fühlt, der erlösenden Kraft Christi bei sich durch den thatsächlichen Beweis gewiß wird, so kann jeder andre Beweisversuch nur für die Glaubenden Wahrheit haben; so Weissagungen, Wunder [1]) und Eingebung. 1) Eingebung hat nur insofern Werth, als sie die Beweisführungen aus der Schrift begründet; auch können keine entscheidenden Merkmale aufgestellt werden, wonach man die außerchristl. Eingebung als falsch verwerfen müßte. 2) Weissagungen haben nur insofern Beweiskraft, als sich in ihnen die Sehnsucht nach Erlösung, das Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum zeigt. 3) Wunder an die Person Christi, als den, der die höchste göttl. Offbg ist, zu knüpfen, war natürlich. Denn es ist natürliche Voraussetzung, daß der, der ein so großes Wunder der Erlösung in der menschl. Natur wirkt, sowohl vermittelst der Erregung der Gemüther, als auch unmittelbar eine eigenthümliche Kraft beweisen müsse, auf die sichtbare Natur zu wirken. Solche Wunder, welche aber nur beziehungsweise übernatürlich heißen können, da wir die Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geistes und Willens nicht kennen, sind Bestätigung von einem neuen Entwicklungspunkte.

Das Christenthum, obwohl äußerlich in geschichtlichem Zusammenhange mit dem Judenthum, steht doch, was sein inneres eigenthümliches Wesen betrifft, mit dem Judenthum in keinem andern (innigern) Verhältniß als mit dem Heidenthum. Denn in dem edleren Heidenthum finden wir eben so nahe und zusammenstimmende Anklänge als in jenem; auch gingen aus dem, auf mannichfaltige Weise monotheistisch vorbereiteten, Heidenthum weit mehr zum Christenthum über als aus jenem. Beide beweisen nur die Übergangsfähigkeit einer veralteten und unvollkommnen Glaubensweise in eine höhere [2]).

---

1) Übereinstimmend mit Schl's, S. 118 ff. sr Glbsl. ausgesprochenen, Ansicht üb. Wunder: 3te Pred. 3ter Samml. (üb. die Erzählung v. d. Besessenen bei d. Gergenensern), 8te Pred. 2ter Samml. (üb. d. Wunder zu Cana).

2) Vgl. S. 345 f. 358 u. 376 f. der 5ten Samml. seiner Predigten.

V. Forderungen an eine christliche Dogmatik.

Die christliche Glaubenslehre hat jede christliche Lehre darzustellen a) in ihrer Beziehung auf die Erlösung durch Christus. Die Verschiedenheit jedoch in dem Hervortreten dieser Beziehung in den verschiedenen Lehren ist zuzugeben, und je schwächer sie in einem christlichen Lehrsatz hervortritt, um so eher kann dieser einem Lehrsatz aus einer andern frommen Gemeinschaft gleichen, falls auch in diesem das Eigenthümliche jener Gemeinschaft am meisten zurücktritt; b) in möglichster Vollständigkeit in der Zusammenstellung, d. h. so daß man gewiß werden kann, daß jede Erregung die im christlichen Leben vorkommen kann, in der Beschreibung der frommen Erregungen kann aufgefunden werden. Ist dieß nicht, so ist keine Gewißheit da, daß das Eigenthümliche des Christenthums richtig aufgefaßt worden, indem gerade der übergangene Ort den Beweis des Gegentheils liefern könnte.

Die Glaubenslehre hat nur das Kirchliche als Lehrstücke aufzunehmen, alles Kezerische aber auszuscheiden. Kezerisch ist: alle Lehre, welche für christlich will angesehen sein, und doch dem christl. Grundtypus widerspricht, diesen also auch, soweit sie um sich greifen kann, zerstört. Solche Kezereien sind 1) der Manichäism, welcher die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur so absolut denkt, daß die Erlösungsfähigkeit ganz aufgehoben wird, d. h. daß in der menschlichen Natur keine Möglichkeit bleibt, erlösende Einwirkungen aufzunehmen, sondern sie erst einer gänzlichen Umschaffung bedarf. 2) Der Pelagianism, welcher umgekehrt die Erlösungsfähigkeit so absolut denkt, daß die Hemmung in jedem Einzelnen durch natürliche geistige Wechselwirkung kann vollkommen aufgehoben werden. 3) Der Doketism, welcher die wesentliche Gleichheit Christi mit uns läugnet und seinen Antheil an menschlicher Natur für Schein erklärt. 4) Der Nazoräism [1]), welcher Christi eigenthümlichen Vorzug so ganz abläugnet, daß sein Wesen ganz auf dieselbe Weise begriffen werden soll, wie das aller andern Menschen. — Die 1ste Meinung hängt ebenso mit der 3ten zusammen, wie die 2te mit der 4ten. — Jedes Lehrstück, welches diese Extreme vermeidet, ist noch als kirchlich anzusehen.

Eine Dogmatik der abendländ. Kirchen kann sich nicht gleichgültig verhalten zu dem Gegensatz zwischen Katholicism und Protestantism, sondern muß es sich vielmehr zum Ziele vorsetzen, diesen Gegensatz möglichst in allen Dogmen erscheinen zu lassen. Denn der Gegensatz geht hier auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurück. Bei den Differenzen zwischen den verschiedenen protestant. Confessionen ist dieß jedoch nicht der Fall.

---

1) „Diese 4 Ausdrücke sollen hier mehr allgemeine Formen bezeichnen, als daß genau die einzelnen geschichtl. Erscheinungen gemeint wären" (S. 129).

Der Protestantism in seinem Gegensatze zum Kath. ist als eigenthümliche Gestaltung des Christenthums anzusehen. Jener macht das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniß zu Christo, dieser umgekehrt macht das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche: Jener würde irrig, sobald er die Gemeinschaft auflöste, dieser, sobald er die Beziehung auf Christum ganz vernachlässigte. Denn der christl. Frömmigkeit ist eben so wesentlich, daß sie in der Gemeinschaft, als daß sie an Christo festhält.

Jeder, zumal protestant., Dogmatik gebührt es a) Eigenthümliches zu enthalten. Dieses tritt am meisten hervor in der Anordnung, weil für diese nichts als nothwendig gemeinsam feststeht. Hier ist nach nichts Höherem zu streben, als das Gemeinsame in das hellste Licht zu setzen; b) an das Gemeinschaftliche sich anzuschließen. Dieses zeigt sich am meisten in Dem, was den ursprünglichen Bestrebungen, die Lehre zu reinigen, am verwandtesten ist. Hier ist nach nichts Höherem zu streben, als durch die bestimmteste Feststellung des protestant. Charakters die eigenthümliche Entwicklung der Lehre ohne Störung der Gemeinschaft zu begünstigen. Beide Elemente müssen so einander möglichst durchdringen.

Das Bestreben ein Gemeinsames festzustellen, muß sich aussprechen: a) durch Berufung auf die Bekenntnißschriften (Berufung auf die Schrift an u. für sich thut nur das allg. Christliche dar). Allen protest. Bekenntnißschriften ist hierbei gleiches Recht einzuräumen. In ihnen ist nur das dem Protestantism wesentlich, worin sie alle zusammenstimmen, doch da auch von diesem vieles local und temporell ist oder nicht gleich rein aus dem innersten Geist des Prot. hervorgegangen, so ist das wesentlich Kirchliche erst durch Hülfe der Auslegungskunst zu ermitteln. Die Bekenntnißschriften können nicht Richterin sein über die Auslegung der Schrift, hier gilt, da gar Manches in ihnen falsch ausgelegt ist, nur eigne Prüfung; b) durch Berufung auf die h. Schrift. Das Berufen auf einzelne Schriftstellen ist jedoch mißlich und unzureichend [1]), daher muß sich immer mehr ein in's Große gehender Schriftgebrauch entwickeln, der auf ganze Abschnitte Bezug nehmend in dem Gedankengang der h. Schriftsteller dieselben Combinationen nachweist, auf welchen die dogmat. Resultate beruhen; c) durch Berufung auf den Zusammenhang mit anderen Theilen der Lehre. Denn manche Sätze können nur durch Nachweisung ihres Zusammenhangs mit andern Lehrpunkten, welche eine feste symbol. und bibl. Haltung haben, als kirchliche Lehrelemente sich bewähren.

---

1) Vgl. 4te Pred. 3ter Samml. (v. d. Vorurtheile d. Buchstabens u. d. Vorurtheile d. Ansehns), bes. S. 68 f. u. d. 9te der 5ten Samml. S. 233 ff.

Die Dogmatik ist wesentlich eine wissenschaftliche Gestaltung, wobei aber alles Zurückgehen auf speculative Grundsätze ausgeschlossen ist. Nur in der Sprache soll die Dogmatik mit der Philosophie verwandt sein. — Diese wissensch. Gestaltung muß sich zeigen a) in dem dialektischen Charakter der Sprache, b) in dem systematischen der Anordnung. — Beides unterstützt sich gegenseitig. Je richtiger das Einzelne in Begriffe gefaßt ist, desto leichter wird eine richtige Anordnung; ebenso umgekehrt.

So wenig aber, als von einem philosophischen System sehr bedeutende Erfolge für die Dogmatik zu erwarten sind, ebensowenig sind davon wesentliche Gefahren für die Dogmatik zu besorgen. Denn ein Theologe kann nur ein System annehmen, welches die Ideen Gott und Welt irgendwie auseinanderhält[1]) und einen Gegensatz zwischen gut und böse bestehen läßt. Mit jedem solchem aber verträgt sich das Christenthum.

In Schl's Dogmatik ist das Hauptgerüste folgendes:

I. Entwicklung des frommen Abhängigkeitsgefühls ohne Rücksicht auf seine Störung durch die Sünde (wo der Gegensatz zwischen der eignen Unfähigk. und der durch die Erlösung mitgetheilten Fähigk. das fromme Bewußtſ. zu verwirklichen, ein minimum ist).

II. Entwicklung des frommen Abhängigkeitsgefühls mit Rücksicht auf seine Störung durch die Sünde (wo der Gegensatz als maximum erscheint): A. Sünde. B. Gnade.

Jeder Theil wird dargestellt von 3 Seiten: a) unmittelbare Darstellung des frommen Gefühls; b) Darstellung desselben in göttl. Eigschaften; c) Darstellung desselben in Beschaffenheiten der Welt. — Und zwar gehört kein Satz von b u. c in die Dogmatik, wenn sich nicht dazu ein denselben

1) Glbsl. S. 158. In s. Dialektik bestimmt Schl. den Unterschied dahin, S. 162: „die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze." Vgl. S. 174 fr Glbsl., bes. aber die durch Anfechtungen berühmte Stelle (S. 68 f. d. Glbsl.): „Dann aber muß auch, den Pantheism einheitsmäßig gedacht, u. an der gewöhnlichen Formel ἓν καὶ πᾶν festgehalten, zugegeben werden, daß die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig dieselbe sein kann, wie die eines Monotheisten, u. daß die Verschiedenheit des Panth. von der allgemein verbreiteten Vorstellung ganz auf dem speculativen Gebiete liegt. Sofern der Panth. nur wirklich e. Theism ist, sind in ihm ebenfalls, wie im Monotheism, Gott u. Welt zusammengehörig u. zugleich im Gedanken wie im Gefühl geschieden. Der Unterschied aber zwischen e. außer- od. überweltlichen Gott u. e. innerweltlichen ist wunderlich, weil der Gegensatz von innerhalb u. außerhalb etwas auf Gott unanwendbar ist, u. die Aufstellung desselben immer die göttl. Allgegenwart gefährdet. Die Verschiedenheit beider Vorstellungsarten ist also nur in dem Grade od. der Art des Auseinanderhaltens beider zusammengehörigen Gedanken, u. diese Verschiedenheit ist nicht in dem höhern Selbstbwßtſ. selbst, sondern nur e. verschiedene Methode der höheren Betrachtung. Sofern nun von e. rein speculat. od. dialektischen Interesse die Rede wäre, könnte man nach ihren eigenthümlichen Vorzügen u. Mängeln fragen; hier aber nicht."

in sich schließender Satz von der ersten Form aufzeigen läßt. Denn nur vermittelst dieser ersten Form können die Sätze b u. c als Ausdruck frommer Gemüthserregungen gedacht werden. Daher sind beide letztere Formen überall so vorzutragen, daß ihr Zusammenhang mit der ersten und der aller drei untereinander deutlich werde.

Der Glaubenslehre erster Theil.

Das fromme Selbstbewußtsein ohne Störung durch die Sünde.

Einleitung.

In unserm absoluten Abhängigkeitsgefühl ist mit dem eignen Sein als endlichen, das unendliche Sein Gottes mitgesetzt; beides vereint sich nur als Selbstbewußtsein oder Gefühl in diesem absoluten Abhängigkeitsgefühl; dieses ist nicht zu verwechseln mit dem relativen Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Welt; vielmehr ist der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit auf dasselbe gar nicht anwendbar.

Dieß ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl ist nicht zufällig, sondern ein wesentliches Lebenselement und Lebensbedingung, ja nicht einmal persönlich verschieden, sondern gemeinsam in allem entwickelten Bewußtsein (wo wir unser Selbstbewußts. von unserm Bewußts. der Dinge scheiden, und dann auch beides wieder auf einander beziehen) dasselbige. Denn es beruht an sich nicht auf bestimmten Differenzen des Selbstbewußtseins, sondern auf der Möglichkeit in allen diesen Differenzen vorzukommen. Daher alle Gottlosigkeit des Selbstbewußtseins nur Wahn und Schein.

Die Anerkennung, daß jenes Gefühl eine wesentliche Lebensbedingung sei, vertritt für uns die Stelle aller Beweise vom Dasein Gottes, welche bei unserm Verfahren keinen Ort finden. Denn uns ist Gott unmittelbar gewiß, und nur aus dem unmittelbar Gewissen kann alles Andre seine Gewißheit ableiten. Wären Beweise für's Dasein Gottes möglich, so gehörten sie überdieß nicht in die Dogmatik. Denn diese will nicht die Frömmigkeit aus dem Unglauben hervorbringen, sondern setzt sie immer voraus, indem sie ja nur den Inhalt des anerkannten Bewußtseins von Gott entwickelt, die unmittelbare Gewißheit, den Glauben voraussetzend.

Das absolute Abhängigkeitsgefühl des Christen steht in solcher Beziehung auf Christum, daß ohne diese Beziehung für den Christen es gar keinen frommen Moment giebt. Umgekehrt giebt es keine Beziehung auf Christum, in welcher nicht auch Beziehung auf Gott wäre.

Wenn das Bewußts., in einem allgemeinen Naturzusammenhang zu stehen, in seiner ganzen Allgemeinheit und Fülle in uns herrschend wird, so entwickelt sich auch das absolute Abhängigkeitsgefühl, also die Frömmigkeit, am leichtesten; je leichter aber das unendliche Sein

Gottes in uns sich mit dem eignen Sein als endlichem vereinigt, desto weniger tritt der Gegensatz zwischen beiden hervor. Es muß daher vorzüglich dieses Gefühl des allgemeinen Naturzusammenhanges in seiner Beziehung auf das Bewußtsein Gottes in uns, im ersten Theile der Glaubenslehre betrachtet werden. — In dieser Beziehung stellt unser Selbstbewußts. zugleich die Gesammtheit alles Endlichen dar, d. i. wir nehmen Alles, was die Menschen sind und haben, in unser Bewußts. mit auf[1]).

I. Dieses Selbstbewußtsein nach der ersten Form oder das Verhältniß der Welt zu Gott, wie es sich in unserm die Gesammtheit des endlichen Seins repräsentirenden Selbstbewußtsein ausdrückt.

Dieß Verhältniß wird dargestellt in den Sätzen: die Welt ist von Gott erschaffen, und Gott erhält die Welt.

Sofern die Schöpfungslehre nur den Augenblick des Anfangs zum Gegenstande hat, uns aber nirgends ein reiner Anfang gegeben ist, so ist sie nicht ein ebenso unmittelbarer Ausdruck unsres Selbstbewußtseins, u. hat demnach weniger dogmat. Werth als die Lehre von der Erhaltung. Die Frage nach der Weltschöpfung gehört also eigentlich gar nicht in's dogmat. Gebiet, sondern in die Philosophie und höheren Naturwissenschaften, und ist nur wegen der bibl. Schöpfungsgeschichte (von der jedoch erst auszumitteln ist, welche Beziehung sie auf ihren Gegenstand hat u. inwiefern sie geschichtlich kann verstanden werden[2]), darauf Rücksicht zu nehmen. Die Lehren von Schöpfung u. Erhaltung sind auf unserm Gebiet so jede in der andern eingeschlossen, daß eine von beiden entbehrt werden kann. Denn die Schöpfung der einzelnen Dinge ist = der Erhaltung ihrer Gattung, und die Schöpfung einzelner Weltkörper ist = Erhaltung der bildenden Kraft, welche sich irgendwo in dem endlichen Sein muß niedergelegt finden. Das Entstehen der höchsten und ursprünglichsten Gegensätze selbst aber können wir nicht fassen. Und die Erhaltung kann auf die Schöpfung zurückgeführt werden, insofern sie nur die Entwicklung der letzteren ist. Für beide Lehren ist dem Dogmatiker ein um so freierer Spielraum eröffnet, als sie in den symb. B. nicht eigenthümlich durchgearbeitet

1) Selbst „die Möglichkeit, unser Selbstbewußtsein über die menschl. Gattung hinaus zum Gemeinbewußts. aller vernünftigen Wesen zu erweitern, ist nicht ausgeschlossen" (Glbsl. S. 187. Vgl. Red. üb. Rel. S. 138—140.

2) Die buchstäbl. Erklärungsweise ist nie ganz kanonisch gewesen, sondern immer ein Gefühl davon übrig geblieben, daß dieß alte Denkmal anders müßte behandelt werden; daher haben auch wir darüber nicht streng hist. zu halten (S. 210 f.).

sind. Diese Freiheit könnte sich selbst so weit erstrecken, daß man von den Ausdrücken der alten Symbole abginge.

Lehrstück I. Von der Schöpfung.

Die dogmat. Bestimmungen der Schöpfungslehre können nur verwahrend sein. Diese Verwahrung ist, wie auch in der Erhaltungslehre, nach zwei Seiten gerichtet, daß nämlich der Abhängigkeit von Gott nichts vergeben werde, aber auch ebenso wenig der Vollständigkeit des Naturzusammenhangs. — Die ursprünglichen Bestimmungen der symb. B. sind einfache und reine Ausdrücke des allgemeinen Abhängigkeitsgefühls. Ihre Lehre „daß Alles in der Welt seinem ganzen Sein und Wesen nach in Gott gegründet sei" besteht aber vollkommen mit dem Hervorgegangensein jedes einzelnen Wahrnehmbaren aus dem Naturzusammenhange. — Christus als zweite Person in der Gottheit gehört nicht hieher, nur sofern durch ihn als Erlöser die Schöpfung vollendet ist, könnten wir in die kirchl. Bestimmung den Satz aufnehmen: die Welt sei um Christi willen geschaffen.

Bei den genaueren Bestimmungen über die Schöpfungslehre kommt es vorzüglich darauf an: a) die Schöpfung aus Nichts so zu fassen, daß keine Ähnlichkeit mit dem menschlichen Bilden unbewußt aufgenommen werde. — Der Ausdruck „aus Nichts" verneint zwar jeden unabhängig von der göttl. Thätigkeit vorhandenen Stoff, nicht aber ein vorheriges Sein der zu bildenden Formen in Gott. Hiedurch wird Gott unter den Gegensatz von Form und Stoff gesetzt, wodurch aber das ursprüngl. Abhängigkeitsgefühl nicht rein dargestellt wird. Daher besser, sich dieses Ausdrucks zu enthalten; b) daß bei Anwendung der Vorstellung von der *Zeit* auf den Schöpfungsact, Gott selbst nicht in die Zeit gesetzt werde. — Die Frage „ob eine Zeit vor der Welt war?" ist zu verneinen, weil sonst Gott zeitlich müßte gedacht werden; und bei der, aus Analogie mit menschlichem Bilden hervorgegangnen Frage „ob die Schöpfung selbst eine Zeit eingenommen oder nicht?" ist immer festzuhalten, daß nur der erste Moment, von welchem an eine lebendige, sich in der Zeit weiter fort entwickelnde, Welt bestand, kann Schöpfung genannt werden. — Unser unmittelbares Abhängigkeitsgefühl findet in der Annahme eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung keine bestimmtere Befriedigung als in der einer ewigen Schöpfung der Welt; weßhalb auch beide Meinungen in der Kirche neben einander hergegangen; c) daß, indem die Schöpfung als göttl. Willensact angesehen wird, Gott selbst nicht unter den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigk. gestellt werde. — Denn in Gott können bei der Schöpfung keine Freiheit bestimmenden Gründe gesetzt werden, weil er selbst in keinen Zusammenhang mit etwas Anderm gesetzt ist und keine Wechselwirkung auf ihn statt findet. So wenig man daher sagen darf: Gott habe die Welt schaffen *müssen*, so wenig

darf man sagen: er hätte sie auch gar nicht, oder er hätte sie auch anders schaffen können; man muß vielmehr darauf zurückkommen: daß die Schöpfung der Welt die reine Offenbarung seines Wesens sei; und man muß bedenken: daß Weisheit und Güte Gott so durchdringen müssen, daß Alles nach ihnen von Ewigkeit fest bestimmt sei, also im Gebiete ihrer Wirksamkeit Nichts anders geschehen könne, als es geschieht.

Die Gränzen, innerhalb welcher die Lehre von der Schöpfung ausgebildet werden kann (von Andern, da unserm Standpunkte es nicht zukommt), werden durch die beiden verwahrenden Sätze gezogen: a) unserm allg. Abhängigkeitsgefühl von Gott widerspricht jede Lösung der Frage nach dem Entstehen der Welt, durch welche deren gänzliche Abhängigkeit von Gott gefährdet würde, und b) eben so jede, durch welche die Unabhängigkeit Gottes von allen erst in der Welt und durch die Welt entstandnen Bestimmungen und Gegensätzen gefährdet wird.

Erster Anhang: Von den Engeln [1].

Das allg. Bewußtsein von der Gewalt des Geistes über den Stoff erzeugt ein Verlangen, mehr Geist vorauszusetzen, als im Umfange der menschl. und thierischen Gattung gegeben ist. Für uns, die wir eine Mehrheit der Weltkörper kennen, wird dieß Verlangen befriedigt durch die Annahme, daß diese vielleicht alle mit beseelten Wesen erfüllt seien. Die Juden aber, ohne jene Kenntniß, befriedigten jenes Verlangen dadurch, daß sie sich die Elemente durch verborgne geistige Wesen beseelt und ihren Jehova von himmlischen Dienern und Boten umgeben dachten; daher die Vorstellung von Engeln. — Wiewohl nun jetzt diese Vorstellung nicht würde erzeugt werden: so kennen wir doch den zwischenweltlichen Raum und die möglichen Verhältnisse zwischen Geist und Körper viel zu wenig, um die Wahrheit der Vorstellung schlechthin ableugnen zu dürfen. Nur können wir die Engel, nach dem was ihnen beigelegt wird, nicht als Einem Weltkörper angehörig ansehen, sondern denken sie uns als zwischenweltliche geistige Wesen, die sich nach der Beschaffenheit jedes Weltkörpers einen, wenigstens scheinbaren, Leib bilden können.

Die Vff. der symb. B. zweifelten zwar nicht an der Wirklichkeit der in der Schrift erzählten Engelerscheinungen, doch scheint aus der Weise, wie sie von den Engeln reden (nur gelegentlich), hervorzugehen, daß auch bei ihnen diese Vorstellung ihren Sitz mehr in der Einbildungskraft hatte, als daß sie ihr einen großen Gehalt auf dem Gebiet der Frömmigkeit beigelegt hätten. Christus brauchte diese Vorstellung

---

1) Vgl. 8te Pred. 4ter Samml. (üb. d. christl. Gastfreundschaft) bes. S. 164.

nur so, wie überall Jeder sich jeden volksthümlichen Begriff aneignet, d. h. ohne eine ihm selbst eigne und in ihm durchgebildete Überzeugung von dem Dasein solcher Wesen zu haben. — Als Dogma über die Engel ist nur aufzustellen: a) der Glaube an Engel darf auf unser Betragen keinen Einfluß haben, so daß wir glaubten irgend etwas von der uns anbefohlenen Sorge für uns und andre um des Glaubens an den unbekannten Dienst der Engel unterlassen zu dürfen; b) Offenbarungen ihres Daseins sind jetzt nicht mehr zu erwarten. Wir beschränken dieselben auf die Urzeit, wo der Zusammenhang des Menschen mit der Natur noch nicht hinreichend geordnet war, und auf die großen Entwicklungspunkte, wo auch anderes Wunderbare vorzukommen pflegt. — Der liturgische Gebrauch, wie der in freien rel. Productionen bleibt ungestört.

Zweiter Anhang: Vom Teufel [1]).

Die Vorstellung von gefallenen Engeln, welche in der Verbindung mit Gott und bei hoher geistiger Vollkommenheit sich plötzlich in Widerspruch mit Gott gesetzt, und seitdem die höchste Bosheit mit dem höchsten endlichen Verstande verbinden, leidet an inneren Widersprüchen. Vor allem ist nicht zu begreifen, wie die beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht bestehen kann, da doch letztere allen Streit wider Gott als ein leeres Unternehmen erkennen muß. Hätte dieß Schattenbild aber durch den Fall soviel an Einsicht verloren, daß er dieß nicht mehr einsehen könnte, dann kann ein so dummer Teufel kein so gefährlicher Feind mehr sein. Doch ist undenkbar, wie durch eine einzelne Handlung die ganze Natur eines Wesens könne verrückt werden. Auch schwankt die Idee des Teufels zwischen zwei verschiedenen Vorstellungen: a) von einem Aufsichtführenden und das Böse auskundschaftenden Diener Gottes, b) von einem bösen, Gott jedoch untergeordneten, Grundwesen.

Weder die symb. B. noch d. N. T. stellen eine eigentliche Lehre vom Teufel auf, oder verweben ihn irgendwie in unsre Heilsordnung. Christus u. die Apostel sprechen von ihm, als einer dem Volke geläufigen Vorstellung, in Gleichnissen, Sittensprüchen und sprüchwörtlichem Gebrauch, nie aber auf didaktische Weise. Eine Glaubenslehre über ihn könnte, wie bei den Engeln, nur negativ sagen: daß jeder Einfluß desselben im Reiche Gottes aufgehoben sei. Doch gehört es nicht in die christl. Glaubenslehre diese Vorstellung als einen leeren Gedanken zu bestreiten, vielmehr hat letztere ein Recht, da sie im N. T. vorkommt, auf dieselbe Weise in der rel. Mittheilung vorzukommen,

1) Vgl. die Pred. üb. Lucas VIII. 10 (die aber am Wege sind, das sind die das Wort hören, danach kömmt der Teufel u. s. w.). Magaz. v. Festpr. u. a. 5ter Bd. S. 257 ff.

und ist denen nicht zu rauben, die sie mahnt, gegen das Böse nicht in eigner Kraft, sondern nur beim göttl. Geiste selbst Schutz zu suchen.

Schädlich würde die Lehre: a) wenn wir statt der strengsten Selbstprüfung, nach Belieben das aufsteigende Böse den Einwirkungen des Satans zuschreiben wollten; b) wenn wir deßhalb das freudige Gefühl verlören von einem sichern Besitzthum im Reiche Gottes, sowie den freudigen Muth uns schwächen ließen für das Gute zu handeln. — Die Poesie darf den T. frei gebrauchen, aber Liturgik und Homiletik haben sich genau an den Typus der. h. Schr. zu halten.

Lehrstück II. Von der Erhaltung [1]).

Alles abhängig von Gott. Alles was unser Selbstbewußtsein bewegt und bestimmt, oder Alles was uns als ein Theil der Welt bewegt, besteht als solcher nur durch Gott. Hierin liegt, daß das Fürsichgesetztsein alles Endlichen durch das Zusammensein mit allem Übrigen bedingt sei. — Durch diese Auffassung können wir der falschen Eintheilung der sog. Vorsehung: in *Erhaltung*, welche die Abhängigkeit des Seins der Dinge, in *Mitwirkung*, welche die Abhängigk. der Thätigkeiten der Dinge, und in *Regierung*, welche die Leitung aller Zustände der Dinge zu göttlichen Zwecken ausdrücken soll, entrathen. Der gewöhnliche Zusatz: Gott erhalte die Dinge *so lange er wolle*, ist überflüssig, ja schädlich; denn er klingt, als ob der erhaltende Wille Gottes irgendwann aufhöre, wodurch in Gott eine Veränderlichkeit gesetzt würde; auch sagt er in Bezug auf Anfang und Ende der Welt gar nichts, und von den Einzelwesen gilt, daß das Maaß ihrer Dauer nichts anders ist als der Ausdruck des Maaßes ihrer Kraft in ihrem Zusammensein mit allem Übrigen; also ihre Dauer schon durch ihr abhängiges Sein bedingt ist. — Aus dem Verhältniß der gänzlichen Abhängigkeit von Gott ist auch das Kleinste nicht ausgeschlossen.

Abhängigkeit und Naturzusammenhang. Irrig ist die Vorstellung, daß wenn wir etwas in seinem Naturzusammenhang vollkommen begreifen, wir es dann weniger abhängig denken könnten von Gott, und daß, wenn wir etwas unter der Abhängigkeit von Gott vorstellen, wir dessen Naturzusammenhang um so mehr dahingestellt sein lassen könnten. Wäre sie richtig, so würde der Weiseste am wenigsten fromm sein und Frömmigkeit allem Forschungstrieb entgegenstreben. Vielmehr ist auch das höchste fromme Bewußtsein

---

1) Vgl. 1ste Pred. erster Samml. (üb. d. Ähnlichk. der Vergangenh. mit d. Zukunft); die 6te fünfter Samml. (Gott, der allen Dingen ihr Maaß bestimmt); die 2te, 4te u. 5te zweiter Samml. (daß wir nicht Knechte Gottes sein sollen, sondern Freunde; daß überall Friede im Reiche Gottes; Benutzung öffentl. Unglücksfälle); 5te erster Samml. (Demüthigung vor Gott).

mit der Einsicht in den Naturzusammenhang jedes einzelnen Endlichen vollkommen vereinbar; denn das Abhängigkeitsgefühl ist am vollkommensten, wenn wir in unserm Selbstbewußtsein uns mit der ganzen Welt identificiren, und uns auch so noch, gleichsam als diese, abhängig fühlen. Aber jenes können wir nur am vollkommensten thun, indem wir Alles scheinbar Getrennte und Vereinzelte verbinden und als Eines setzen. Das heißt aber die vollkommenste Abhängigkeit jedes Einzelnen von Allem insgesammt setzen, und also stimmt beides vollkommen überein. Denken wir in einem Menschen Beides in höchster Entwicklung, so wird jede Weltvorstellung ihm zum vollkommensten frommen Gefühl und umgekehrt [1]).

Wunder [2]). Daher würde ein schlechthin Übernatürliches, d. h. aus der Abhängigkeit vom Naturlauf und von der allg. Wechselwirkung alles Endlichen ganz Ausgesondertes, nur eine unsichre oder unvollkommne rel. Erregung hervorbringen; hierdurch entsteht ein Interesse, Alles was für schlechthin übernatürlich gehalten wird, in das nur beziehungsweise Übernatürliche aufzulösen. — Die Allmacht Gottes zeigt sich schwerlich in den Abänderungen des Weltlaufs größer als in dem nach ursprünglicher Anordnung unabänderlichen Verlauf desselben. Übrigens sind wir nie im Stande ein absolutes Wunder nachzuweisen. Denn wir können unsre Kenntniß der erschaffenen Natur nur als werdend ansehen, also auch nichts für natürlich unmöglich erklären. Ja wir können nicht einmal die Gränzen für das Wechselverhältniß des Leiblichen und Geistigen genau bestimmen, oder auch nur behaupten, daß sie überall und immer ganz dieselben sind ohne Erweiterungen zu vertragen.

Übel. Übel ist für ein Wesen entweder das, wodurch dessen Dasein theilweise aufgehoben wird, oder das, wodurch es im Streite mit Anderm theilweise überwunden ist. Daher geht das Übel aus der Zusammengehörigkeit des Beharrlichen mit dem Wechselnden und Vergänglichen in allem endlichen Sein, wie aus der Zusammengehörigkeit des Fürsichgesetztseins mit der allg. Wechselwirkung und gegenseitigen Bedingtheit nothwendig hervor. Darum ist das Übel in Verbindung mit allem Andern von Gott geordnet. — Der Schein, als ob die Welt auch ohne Übel sein könne, entsteht daher, daß man sich fälschlich das Übel als etwas an sich, und als in sich abgeschlossen denkt, da es doch in der That überall am Endlichen und vom Guten (da es ja nur das nichtgewordne Gute ist) unzertrennlich ist.

Freiheit und Naturmechanismus. Das fromme Gefühl sagt uns, daß auch die geistigen endlichen Wesen mit ihrem Maaß zugleich von Gott geordnet sind, ebenso wie die endlichen, auf der

---

1) Vgl. Reden üb. Rel. S. 217 f.
2) Vgl. d. oben angef. Pred. üb. Wunder, u. Reden üb. Rel. S. 119 ff.

niedrigsten Stufe des Lebens, dem sogenannten Naturmechanismus, stehenden Wesen. In Bezug auf das Mehr oder Weniger sind die Einen so abhängig von Gott wie die Andern, eben weil sie abhängig sind von dem Lebendigen, von welchem sie ausgehen, und welches mit seinem Maaße zugleich sowohl in seinem Fürsichgesetztsein als in seinem Befaßtsein unter die allg. Wechselwirkung von Gott geordnet ist. Dadurch, daß wir uns der gänzlichen Abhängigkeit von Gott bewußt sind, werden unsre freien Handlungen keineswegs ihrer Natur zuwider beschränkt. Denn Gott, der freie Wesen schuf, erhält sie auch als solche, d. h. so, daß ihre Thätigkeiten, auch sofern die göttl. Mitwirkung dazu mit ihnen identisch ist, freie, von innen bestimmte, sind. —

II. Dieses Selbstbewußtsein nach der zweiten Form oder die göttl. Eigenschaften, welche sich auf das noch ungestörte Abhängigkeitsgefühl beziehen [1]).

Alles was wir Gott als Eigenschaft beilegen, kann nicht etwas Besonderes in Gott, seine besonderen Beziehungen zur Welt aussagen, sonst müßte Gott selbst, wie das endliche Leben, in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden, wodurch Gott in das Gebiet der Gegensätze fiele [2]). Die göttl. Eigschften können nur etwas Besonderes in der Art bezeichnen, wie wir unser absolutes Abhängigkeitsgefühl auf Gott beziehen, und nicht das Wesen Gottes an sich, sondern nur wie es in uns gesetzt ist. Sie haben ihren Grund in den Verschiedenheiten der Lebensmomente, auf deren Veranlassung sich das uns einwohnende Bewußtsein von Gott realisirt. — Gott kann nur so beschrieben werden, daß a) seine Ursächlichkeit von der im Naturzusammenhang enthaltenen unterschieden und, als ein vollkommen Zeitloses, der letzteren, als einem zeitlich Bedingten, entgegengesetzt werde. Dieß giebt den Begriff der Ewigkeit, wozu in Bezug auf den Raum die Allgegenwart gehört; und daß b) seine Ursächlichkeit der natürlichen dem Umfange nach gleichgesetzt werde. Dieß giebt den Begriff der Allmacht, in welcher, sofern die Allmacht innerlich lebendig ist, auch die Allwissenheit mit enthalten. Und wie „allmächtig und ewig" nur Eins in Gott ausdrückt, so wird ebendasselbe, nur auf andre Weise, durch „allwissend und allgegenwärtig" ausgedrückt.

Lehrstück I. Ewigkeit.

Die Ewigkeit Gottes ist nicht festzustellen a) als ruhende von der Allmacht getrennte Eigenschaft; denn das fromme Bewußtsein wird

---

1) Vgl. den Eingang der 7ten Pred. 1ster Samml. (die Gerechtigkeit Gottes).

2) Das absolute Sein hat weder ein Unterschiedenes außer sich, wodurch es äußerlich bestimmt und beschränkt wäre, noch auch den Unterschied u. eine Vielheit in sich (Schl. Dialektik S. 163).

nur wirklich als das seiner ewigen Kraft, nicht aber als das von einem Sein Gottes, abgesehen von den Erweisungen seiner Kraft; b) als unendliche Zeit (sonst wäre Gott hierin gleich einer anfangs- und endlosen Welt), sondern als völlige Zeitlosigkeit. Daher ist die Ewigkeit Gottes nur zu verstehen als allmächtige Ewigkeit, d. h. als das mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst Bedingende in Gott. Hieraus ergiebt sich die Unveränderlichkeit von selbst, welche aber ihres negativen Charakters wegen nicht als eigentliche Eigenschaft aufzustellen ist, sondern nur als Kanon: keine fromme Gemüthserregung so auszudrücken, daß dabei irgend eine Veränderung in Gott gesetzt werde.

Lehrstück II. Allgegenwart.

Wie die Ewigkeit ist auch die Allgegenwart nicht zu beschreiben a) als ruhende von der Allmacht getrennte Eigenschaft; b) als unendlicher Raum (sog. Unermeßlichkeit, welche unter die dichterischen und rednerischen Beiwörter zu verweisen), sondern: als allmächtige Gegenwart, d. h. das mit allem Räumlichen auch den Raum selbst Bedingende in Gott. Das Räumliche ist ganz zu läugnen und auf die Frage wo? nur zu antworten, Gott sei in sich selbst.

Lehrstück III. Allmacht [1]).

In dem Begriff der Allmacht Gottes ist sowohl enthalten: daß sie der Grund des gesammten Naturzusammenhanges sei, als auch daß sie sich ganz und vollkommen im Naturzusammenhang offenbare und darstelle, so daß Alles wirklich sei u. geschehe, wozu es eine Productivität in Gott giebt.

Da wir die göttl. Allmacht als ewige u. allgegenwärtige jeder Naturmacht entgegensetzten, so können wir nie in den Irrthum gerathen, die erstere als Ergänzung der letzteren anzusehen, sondern für uns ist Alles ganz durch die göttl. Allmacht, und Alles ganz durch den Naturzusammenhang. Daher statuiren wir keinen Gegensatz zwischen einer geordneten göttlichen Macht und einer absoluten (wo Gott ohne Zwischenursachen wirkt), sondern beide sind uns Eins und dasselbe. — Ist die Welt vollkommne Darstellung der göttl. Allmacht, so kann auch kein Unterschied zwischen Möglichem und Wirklichem im Gebiete der göttl. Allmacht angenommen werden, sonst wäre die Darstellung der göttl. Allmacht durch die Welt keine vollkommne; sondern Alles, wozu die Bedingungen (d. i. eben die Möglichkeit) von Gott in den ganzen Naturzusammenhang gelegt worden, ist auch wirklich [2]). — Ebenso schwindet uns der Unterschied

1) Vgl. üb. dieß u. d. folg. Lehrstück d. 5te Pred. 1ster Samml. (Demüthigung vor Gott) u. die oben bei der „Erhaltung" genannten Predigten.

2) „Wenn dieses soviel bedeuten soll, daß die Summe der Erscheinun-

zwischen einem hypothetischen und absoluten Wollen oder Können Gottes. Denn alle endliche Freiheit, die das Wollen Gottes bedingen könnte, ist ja in Gott gegründet; und da diese Freiheit überall in das Gebiet der Wechselwirkung eingreift, so geschieht Alles sowohl vermöge eines absoluten, als auch eines bedingten göttl. Willens. Wäre dieß nicht, so kämen wir auf den Unterschied eines wirksamen und unwirksamen göttl. Willens, d. h. Gott wäre nicht allmächtig. — Auch zwischen Wollen und Können ist in Gott kein Unterschied zu setzen. Denn Können ohne Wollen setzt voraus, das Wollen sei ein zeitlich entstehendes; Wollen ohne Können, das Können sei ein von Außen gegebenes, nicht in der inneren Kraft gegründetes. — Auch den Unterschied verneinen wir: zwischen einem freien und nothwendigen Willen Gottes, d. h. daß sich Gottes Allmacht auch ebensogut hätte gar nicht offenbaren können als Schöpfer und Erhalter. Denn will Gott sich selbst durch den nothwendigen Willen, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter, worin also das Wollen der Welt mit liegt. Der ganze Gegensatz ist auf Gott, als ein durch nichts Anderes Bedingtes, gar nicht anzuwenden, und hat keinen dogmat. Gehalt.

In der Allmacht liegt schon die Unabhängigkeit, wonach zu keinem göttl. Thun ein Bestimmungsgrund außer Gott zu setzen ist.

Lehrstück IV. Allwissenheit.

Da es für Gott keine Gegenstände des Wissens giebt, als das durch seinen allmächtigen Willen Bestehende, so ist die Differenz die wir in menschlichem Verstande und Willen finden, in Gott nicht zu setzen, und Gott nicht etwa als eine wahrnehmende und empfindende Seele der Welt zu denken. Sondern wie Gott Alles weiß was ist, so ist auch Alles was er weiß, Beides ein und dasselbe, wie auch das göttl. Wissen mit der schaffenden und erhaltenden göttl. Productivität Eins ist. Die Allwissenheit Gottes ist nur die Geistigkeit, die innere Lebendigkeit seiner Allmacht.

In Gottes Allwissenheit giebt es keinen Unterschied von Anschauung, Erinnerung und Vorherwissen, durch welche, wenn sie nicht gleichzeitig und Ein u. dasselbe wären (wodurch eben der Unterschied verschwände) eine zeitliche Differenz in das göttl. Wissen gebracht würde. Das göttl. Wissen faßt das vollkommne Wissen um das Fürsichbestehen eines Dinges (als einerlei mit dem Wissen um das innere Gesetz

---

gen den Begriff seiner Gedanken erschöpfe, das endliche Dasein also die adäquate Explication des Unendlichen sei, so muß es verworfen werden," sagt Nitzsch, System d. chr. Glbs 3. A. S. 144. Schl. behauptet jedoch nicht, daß die Explication des Unendlichen je ein Ende nähme; aber wie nach Schl. der Unendliche nie aufhört zu wirken, so hört das Endliche nie auf gewirkt zu werden, folglich wird die endliche Explication des Unendlichen nie adäquat dem Unendlichen selbst.

seiner Entwicklungen) und das Wissen um dessen Ort im Gebiet der allg. Wechselwirkung (als einerlei mit dem Wissen um den Einfluß aller Dinge auf dasselbe) auf unzeitliche Weise zusammen als ein und dasselbe. Daraus erhellet, daß auch auf dem Gebiete des göttl. Wissens kein das Wirkliche überragendes Mögliche statthaft sei. Denn dann fragte sich: warum Gott nicht auch alles Mögliche wirklich gemacht habe? und die Antwort ist: daß ein Ding, was uns in seinem Fürsichgesetztsein als möglich erscheint, doch in seinem Verhältniß zu allen anderen (welches nur unsre unvollk. Denkweise von jenem unterscheidet) nicht möglich sei. Dann fällt auch die sog. scientia media (vermöge deren Gott wissen soll, was gefolgt sein würde, wenn etwas eingetreten wäre, was nicht eingetreten ist) weg, weil das, was nur auf dem wirklich Werden des Unmöglichen beruht, selbst unmöglich ist. — Wäre aber für Gott etwas Andres möglich als das Wirkliche, so wäre auf jedem Punkte unendlich viel möglich; und da jeder Punkt mitbestimmend ist für alle übrigen, so entstünde für jeden Fall von jedem Punkt aus eine ganz andre Welt. Auch wäre dann eine unendliche Anzahl ursprünglicher, von der wirklichen verschiedener Welten, von Gottes Denken nicht ausgeschlossen. Denken wir uns aber einen Künstler, der indem er ein Werk bildet, zugleich auch jeden Theil auf verschiedene Weise anders dächte, als er ihn wirklich macht: so ist dieß eine Unvollkommenheit, indem er schwankend erst durch Wahl und Vergleichung zum Entschluß kommen muß; solche ist aber, selbst von allen Schranken befreit, nicht auf Gott überzutragen, in dem wir alles Wirkliche als in seiner ewigen Billigung enthalten denken.

Die Weisheit trennen wir nicht von der Allwissenheit; denn sie ist, als Inbegriff der göttl. Zweckbegriffe, ebenfalls nur die absolute Lebendigkeit der göttl. Allmacht.

Bei unserm fragmentarischen Wissen ist ein Unterschied zwischen Großem und Kleinem für uns natürlich. Auf Gott aber, für den Alles Eins ist, und das Ganze durch jeden Theil gleich sehr bedingt, wie jeder Theil durch das Ganze, ist dieser Unterschied nicht überzutragen; er sieht in dem Kleinsten Alles und im Ganzen auch das Kleinste.

Anhang.

Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit können nicht mit demselben Rechte wie die obigen 4 als göttl. Eigenschaften angesehen werden; denn es wird durch sie nichts Besondres in der Art wie wir unser frommes Bewußtsein auf Gott beziehen, ausgedrückt.

a) Die Einheit Gottes kann auf unser absol. Abhängigkeitsgefühl keine andere Beziehung haben, als daß darin die Zusammengehörigkeit aller Erregungen des frommen Bewußtseins ausgesprochen ist. — b) Die Unendlichkeit ist nicht sowohl eine Eigenschaft, als vielmehr die Eigenschaft aller göttl. Eigenschaften, d. h. Alles in Gott

ist als unendlich zu setzen. — c) Der wahre Begriff der Einfachheit ist kein andrer, als das ungetrennte Ineinandersein aller göttl. Thätigkeiten; sagt also nicht sowohl eine besondre Eigenschaft aus, als vielmehr das Verhältniß aller in unserm Abhängigkeitsgefühl angedeuteten göttl. Eigenschaften zu einander.

III. Dieses Selbstbewußtsein nach der dritten Form, dargestellt in Beschaffenheiten der Welt.

Da die Welt die vollkommne Offenbarung Gottes ist, so muß die Allgemeinheit des Abhängigkeitsgefühls (d. i. die möglichste Erweiterung unsres Selbstbewußtseins zu dem der Welt als der in Gott begründeten Einheit der Dinge) den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt enthalten. Wäre die Welt als Offbg Gottes nicht ursprünglich vollkommen, so würde der Glaube an die göttl. Allmacht selbst erschüttert. — Der Begriff der urspr. Vollkh. geht nur auf das Innere, der gewordenen Erscheinung als reine Causalität zum Grunde liegende, nicht auf das Gebiet der Erscheinung als etwas Gewordenen und also zeitlich auf uns Wirkenden, wo ja immer die Einigung des niederen und höheren Selbstbewußtseins als theilweise gehemmt erscheint. — Aus der Beziehung zur göttl. Allmacht folgt: daß diese urspr. Vollkh. eben so wenig der Verminderung fähig als der Erneuerung bedürftig, mithin unverlierbar ist. — Zufolge der teleolog. Betrachtungsweise zerfällt diese Lehre in zwei Lehrstücke.

Lehrstück I. Von der urspr. Vollkh. der (übrigen) Welt in Bezug auf den Menschen.

Die Vollkh. der Welt, sofern sie keine Beziehung auf den Menschen hat, also außerhalb des rel. Gebietes liegt, gehört nicht hierher. Ebenso alle Vorstellungen von einer urspr. Vollkh. der Welt, welche nicht auf Entwicklung seiner Selbstthätigkeit, sondern auf sein Wohlbefinden in der Welt ohne sein Zuthun gehen.

Die urspr. Vollkh. der Welt besteht darin: a) daß sie dem Menschen eine Fülle von Reizmitteln darbietet, um alle die Zustände zu entwickeln, an denen sich das Bewußtsein des höchsten Wesens verwirklichen kann; b) daß sie in einer Fülle von Abstufungen sich von ihm behandeln läßt, um ihm als Organ und Darstellungsmittel zu dienen. — In a liegt der Glaube: daß in der Welt im Zusammenhang mit allem Übrigen eine Organisation wie die menschliche gesetzt sei; in b der Glaube: an eine an und für sich betrachtet unbeschränkte Empfänglichkeit der Welt für die durch die menschl. Organisation vermittelten Einwirkungen der menschl. Selbstthätigkeit. — Demnach vermag auch der menschl. Geist, seine ursprüngliche Organisation durch Aneignung aus der Welt zu erweitern; und es erscheint die Vorstellung

von einem Paradiese, wo der Mensch ohne Entwicklung seiner Selbstthätigkeit sich wohlbefunden, als unhaltbar.

Das Dasein des Todes (u. allmähligen Abnehmens der Kräfte) der Einzelnwesen, als ursprünglich bedingt, thut der urspr. Vollkh. der Welt in Bezug auf den Menschen keinen Eintrag, da durch ihn, (bei dem Zunehmen des gesammten menschl. Geschlechtes) weder die Empfänglichkeit der Welt für die Einwirkung des Menschen vermindert, noch sie in der Entwicklung der ganzen Fülle ihrer Reizmittel gehemmt wird. — Die Vorstellung, als ob die Sünde erst die Bedingung des Todes sei, welche nicht bestimmt in der Bibel liegt, streitet mit der Analogie der Thiere; auch ist jeder andere Übergang als durch den Tod, eine abenteuerliche und die Welteinheit störende Vorstellung.

Lehrstück II. Von der urspr. Vollkh. des Menschen.

Diese besteht a) in der Belebungsfähigkeit seiner Organisation durch den Geist, od. in der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele: physische Vollkommenheit, vermöge deren der Geist im menschl. Leibe zur menschl. Seele wird und durch den Leib auch in die übrige Welt einwirkt; b) in der Erregbarkeit seines Erkenntnißvermögens durch die umgebende Welt, od. in der Zusammengehörigkeit der Vernunft und Natur: intellectuelle Vollkh. (ihr Ideal und Ziel ist das Aufgehen unsrer Welt in unsrer Erkenntniß); c) in der Beweglichkeit des persönlichen Gefühls durch das Gemeingefühl, od. in der Zusammengehörigkeit des Einzelnen und der Gattung: gesellige Vollkh. (sie findet sich nur da, wo das persönliche Verhältniß durch ein höheres Gemeingefühl geleitet wird; d) in der Vereinbarkeit jedes Zustandes mit dem Bewußtsein des höchsten Wesens, od. in der Zusammengehörigk. des niedern und höheren Selbstbewußtseins: religiöse Vollkh.

Wegen dieser, das herrliche Wesen der menschl. Natur bildenden, urspr. Vollkh. verdient der Mensch Ebenbild Gottes zu heißen. Wie sie sich aber vom Anbeginn entwickelt, und ob die ersten Menschen in derselben gelebt haben, können wir wegen unsres Unvermögens, die Vorstellung von einem ursprünglichen Zustande des ersten Menschen zu der einem Lehrbegriff nothwendigen Bestimmtheit zu erheben, nicht nachweisen. Denn wir können ein menschliches Dasein nur im Zusammenhange vorstellen, sofern es auf natürl. Weise anfängt und in seiner Entwicklung auf menschlicher Überlieferung ruht. Die ersten Menschen bleiben uns indeß vorauszusetzen nothwendig als Stammältern, d. h. in ihrem Einflusse auf die ihnen geborenen und auf ihrer Überlieferung ruhenden Nachkommen. Daß diese Überlieferung müsse gewesen sein irgend ein Punkt in der Entwicklung der beschriebenen urspr. Vollkh., und daß also namentlich die Frömmigkeit so alt sei als das menschl. Geschlecht, das ist unser natürlicher und nothwendiger Glaube; wie aber die Entwicklung der menschl. Natur in den ersten

Menschen begonnen, darüber können wir nichts Bestimmtes glauben, weil wir nichts Zusammenhängendes darüber vorstellen können.

Die Angaben der symb. Bücher von der urspr. Vollkh. stimmen dem wesentlichen Inhalte nach mit den unsern überein. Denn unsre physische Vollkommenheit wird bezeichnet durch das aequale temperamentum facultatum corporis; unsre intellectuelle durch die Wahrheit od. Richtigkeit der Erkenntniß; unsre gesellige durch die Güte und Gerechtigkeit; unsre religiöse durch die Heiligkeit.

Doch haben die symb. B. diese Vorstellung nicht rein durchgeführt, indem sie die urspr. Vollkh. der Menschen überhaupt, zugleich als die persönliche (wirklich gewordene) Vollkh. des ersten Menschen, welche verlierbar gewesen und zufolge der Lehre von der Erbsünde wirklich verloren gegangen sei, beschreiben [1]). Daher es zweckmäßiger scheint, jenen Begriff der urspr. Vollkh. nur so zu fassen, wie er als Ausdruck des allgemein menschl. Selbstbewußtseins in seiner Beziehung auf Gott gefaßt werden muß. Die Darstellung dieser Vollkh. aber in einer einzelnen menschl. Erscheinung suchen wir am sichersten in Christo auf, in dem sie nicht, wie in Adam, verloren gegangen.

Der Glaubenslehre zweiter Theil.

Das fromme Selbstbewußtsein mit Rücksicht auf seine Störung durch die Sünde, welche verschwinden soll.

Einleitung.

Nur in der Färbung durch die Sünde kommt das fromme Selbstbewußtsein in erfüllten Augenblicken des einzelnen menschlichen Lebens

---

1) Gegen ihre symb. Festsetzungen über den Zustand des ersten Menschen wendet Schl. (S. 343 ff.) ein: a) sie beruhen lediglich auf der rein geschichtlichen Auslegung der Erzählung in der Genesis, wir aber können an die hermeneutischen Maximen der Reformatoren nicht gebunden sein; — b) ihr Ausdruck: imago dei ist unbequem, α) weil er fast nichts darbietet um die Hauptmomente der urspr. Vollkh. wie sie oben entwickelt sind, vorzustellen, β) weil die herrschende Ausführung des Begriffs einen großen Werth auf das richtige Verhältniß der sog. untern Seelenkräfte zu den obern legt, wozu sich in Gott nichts Ähnliches findet; — c) ihr Ausdruck: justitia originalis ist unbequem, α) weil die der Natur angeschaffne Vollkh., indem sie als unmittelbares Werk Gottes erscheint und keine Beziehung auf göttl. Forderungen leidet, nicht leicht Gerechtigkeit genannt werden kann, β) weil die persönl. Vollkh., sofern sie Erfolg der Selbstthätigk. ist, zwar so genannt werden kann, aber dann nicht mehr ursprünglich ist; — d) wir wissen nicht, ob das maximum obiger Bestimmungen im ersten Menschen erreicht gewesen, oder erst durch allmählige Stärkung und Befestigung der menschl. Natur in späteren Zeugungen; und daß wir die Vorherbestimmung zum Tode nicht als eine Verringerung der urspr. Vollkh. ansehen, weil unmöglich dieselbe Natur kann anfänglich unsterblich gewesen sein und hernach sterblich geworden.

wirklich vor. In allen diesen frommen Gemüthszuständen ist wiederum, wie im ersten Theile, das ganze Abhängigkeitsgefühl mit enthalten, und wie bisher keine Beziehung auf Gott für die christl. Frömmigkeit statt fand ohne Beziehung auf den Erlöser, so jetzt keine Beziehung auf Christum ohne Beziehung auf den Vater. — Die Sätze des ersten Theils, welche ihre scheinbare Ursprünglichkeit vor den nun zu behandelnden eigenthümlich christlichen, nur der Abstraction verdanken, werden erst fruchtbar, indem sie auf das wirkliche rel. Leben bezogen werden, wie nun geschehen soll. —

Die teleolog. Ansicht erfordert, daß sowohl das Gehemmtsein des höheren Lebens (im Gefühl der Unlust sich äußernd) als auch dessen Gefördertsein (im Gefühl der Lust sich äußernd) wie eins oder das andre in jedem Augenblick hervorragt (denn keins von beiden kommt rein geschieden von dem andern im wirkl. Leben vor) als That des Einzelnen gesetzt wird. Doch können sie es nicht beide auf gleiche Weise sein, weil sonst Entgegengesetztes aus demselben Grunde müßte erklärt werden und also aufhören in Bezug auf ihn entgegengesetzt zu sein. Also sofern die Hemmung That des Einzelnen ist, muß die Förderung etwas ihm von Außen Zukommendes sein. — Das Eigenthümliche der christl. Frömmigkeit besteht darin, daß wir uns des Widerstrebens unsrer sinnlichen Erregungen, das Bewußtsein Gottes mit in sich aufzunehmen, als unsrer That bewußt sind, der Gemeinschaft mit Gott hingegen nur als etwas uns vom Erlöser Mitgetheilten. Beides kommt in jeder christlich frommen Erregung nur vereinigt vor; nur der Betrachtung zu Liebe trennen wir Sünde und Gnade [1]).

Demnach zerfällt dieser zweite Theil in zwei Hälften: I. Von der Sünde; II. von der Gnade, deren jede nach den schon genannten 3 Formen behandelt wird.

I. Entwicklung des Bewußtseins der Sünde [2]).

Das Bewußtsein der Sünde haben wir überall, wenn wir die Hemmung des höheren Lebens durch das sinnliche, für sich allein fortschreitende Bewußtsein, als Unlust empfinden. Da nun auch die Lust nie ganz rein und ungefärbt vorkommt, so kann das Bewußtsein der Sünde auch in denen frommen Erregungen, welche die Gestalt der Lust tragen, nicht ganz fehlen. Daher das Bewußtsein der Sünde

1) „Jeder Lebenstheil, der, als ein Ganzes für sich betrachtet, unsre That ist, ohne das Gottesbewußtſ. in sich zu tragen, ist Sünde; die Leichtigkeit aber dieses Bwßtſ. zu entwickeln, ist, als mitgetheilt, Gnade" (Glbsl. II. S. 6).

2) Vgl. in d. fünften Samml.: die 2te (Christus d. Befreier v. Gesetz u. Sünde; bes. S. 35 ff.), 11te (d. Tod des Erlösers d. Ende aller Opfer), 14te (d. Ende der Erscheinung Christi mit d. Anfang ders. zusgestellt) u. den 2ten Thl. der 15ten Pred. (am Pfingstfeste).

überall; und es ist wesentlich dasselbe, welches der Sünde als warnende Ahnung vorangeht, welches sie als innerer Vorwurf begleitet, und ihr als Traurigkeit nachfolgt. — Die Sünde kann auf der einen Seite nicht von Gott geordnet sein, weil sie sonst kein Gegensatz gegen das Gottesbewußtsein sein könnte; auf der andern Seite aber ist doch der Mensch auch im Zustand der Sünde in den Naturzusammenhang gestellt, und diesem ist in seinem ganzen Umfang die göttl. Ursächlichkeit gleichgesetzt, also auch die Sünde unter Dem begriffen, was in der göttl. Allmacht gegründet ist. Die richtige Entwicklung des Bewußtseins der Sünde muß diesen scheinbaren Widerspruch aufheben.

Erste Form. Die Sünde als Zustand des Menschen.

Im Bewußtsein der Sünde liegt das Bewußtsein eines Gegensatzes zwischen Fleisch od. Demjenigen in uns was Lust und Unlust hervorbringt, und Geist od. Demjenigen in uns was Gottesbewußtsein hervorbringt. Dieser Gegensatz findet statt, wenn das Fleisch etwas für sich vollbringt, oder wenn, was der Geist beginnt, entweder nicht den ganzen Menschen durchdringt, sondern gleichsam unterwegs abgewiesen wird, oder auch ihn zwar durchdringt und zu seinem Ziele kommt, aber nicht ohne daß ihm fleischliche Bestandtheile als Mitbestimmendes beigemischt werden. — Ohne einen dieser 3 Punkte giebt es kein Bewußtsein der Sünde.

Wir finden die Sünde in uns als Kraft und Werk einer Zeit, in welcher das Gottesbewußtsein in uns noch nicht erwacht war. Dieß schließt in sich eine frühere Entwicklung der Sinnlichkeit vor der Entwicklung des Geistes. Darum rechnen wir auch dem in welchem der Geist noch nicht erwacht ist, die Fürsichthätigkeit des Fleisches nur als Mangel, nicht geradezu als Sünde zu.

Das Bewußtsein der Sünde ist bedingt durch die ungleiche Fortschreitung des Verstandes und Willens [1]). Durch solche Ungleichheit wird das fromme Bewußtsein auch in sich selbst getrübt. Denn ist der Wille noch dem Fleische dienstbar, so entsteht eine Neigung, das Gottesbewußtsein auch im Verstande so umzugestalten, daß es sich mit jenem Willen vertragen möchte. Und hat der Verstand noch kein reines Gottesbewußtsein, so wird auch der Wille sich dem auf Sinnliches und Äußerliches gerichteten Verstande accommodiren.

Die Sünde hebt, so gefaßt, den Begriff der urspr. Vollkh. des Menschen nicht auf. Denn Sünde ist nur wo ihr Bewußtsein ist, und dieses setzt ja immer die Entwicklung der rel. Seite jener urspr. Vollkh. voraus; ebenso setzt jede Sünde ein gleichzeitig gewordenes Gute mit voraus. Wir müssen sie jedoch nur als eine Störung der Natur ansehen; denn die Möglichkeit einer gleichmäßigen, also unsündlichen

1) Hierzu bes. die 2te Pred. 5ter Samml.

Entwicklung, sowie die Möglichkeit einer vollkommen reinen Erscheinung des Bewußtseins Gottes in der menschl. Seele, können wir nicht läugnen. Auf dieser zwiefachen Möglichk. beruht die der Erlösung; daher wir nur in Bezug auf letztere der Sünde als solcher inne werden können.

Wir sind uns der Sünde bewußt theils als in uns selbst gegründet; denn sofern das Fortschreiten einer sinnlichen Erregung zu ihrem Ziel, ohne sich mit dem höheren Bewußtsein zu vereinigen, die That des Einzelnen ist, ist diese Hemmung der höheren Thätigkeit (die Sünde) begründet in ihm selbst; theils als ihren Grund jenseit unseres eignen Daseins habend; denn sofern die Differenzen der Sinnlichkeit angeboren sind, und das einzelne Leben abhängig ist von einem großen gemeinsamen Typus, in welchem seine eigenthümliche Ungleichmäßigkeit begründet ist, und wegen Abhängigkeit der spätern Geschlechter von den früheren, — hat die Sünde eines Jeden ihren Grund in einem höheren und früheren Dasein. —

Aus diesen differenten Beziehungen entstehen die beiden Lehrstücke: I. Erbsünde, welche die sündhafte Anlage eines Jeden als etwas Empfangenes und Mitgebrachtes darstellt, worin aber doch zugleich die eigne Schuld verborgen liegt; II. wirkliche Sünde, welche das einzelne Erscheinen des Sündhaften als eigne That eines Jeden darstellt, worin aber das Empfangne und Mitgebrachte sich offenbart.

Lehrstück I. Von der Erbsünde.

Die angeborne Sündhaftigkeit ist in Jedem, wenn wir von dem Zusammenhang mit der Erlösung absehen, e. vollkommne Unfähigkeit zum Guten; keineswegs aber die Unfähigkeit die Kraft der Erlösung in sich aufzunehmen. — Das Löbliche, welches auch der Unbegnadigte an sich tragen kann, wird mit dem Ausdrucke bürgerliche Gerechtigkeit bezeichnet; dahin gehört z. B. Vaterlandsliebe; jedoch ist diese, wie auch die Menschenliebe, an welcher Andere sich genügen lassen, ganz anderer Art, als die des Christen.

Die Erbsünde ist nur solange rein Empfangenes, bis die Selbstthätigkeit des Menschen sich in ihrem ganzen Umfang entwickelt. Denn durch letztere wird die Anlage zur Sünde Fertigkeit in der Sünde, und dieser wachsende Zusatz, gegen welchen das ursprünglich Empfangene immer mehr als gering zurücktritt, ist nun einestheils wirkliche Sünde, anderntheils immer noch Ursünde, welche aber als eigne Selbstthätigkeit des Menschen die Sünde in ihm selbst und Andern weckt und fortpflanzt. Insofern nun die Erbsünde einestheils (als durch Selbstthätigk. vergrößert) eine Schuld ist, anderntheils, sofern sie von jedem Einzelnen zugleich empfangen und durch ihn in Anderen erregt und auf sie fortgepflanzt ist, wird sie am besten nur als Gesammtthat und Gesammtschuld des menschl. Geschlechts vorgestellt.

Das Bewußtsein der Sünde schließt zugleich in sich, daß dem

Bewußtsein Gottes das Primat eingeräumt, mithin auch dessen Besitz angestrebt wird, aber vergeblich, weil er aus den in die Gesammtschuld verwickelten Gesammtkräften des menschl. Geschlechts nicht hervorgehen kann. Daher die Hoffnung und Ahnung, daß die Erlösung von oben kommen werde, und das Gefühl der Nothwendigkeit der Erlösung. Sehen wir aber Christum mehr als den Erlöser vom sinnlich sich äußernden Übel an, nicht als den, der die innere Erniedrigung des Geistes aufhebt, so verliert das Gefühl der Nothwendigkeit der Erlösung seine Reinheit, da es sinnliche Motive hat.

Die Frage, wie die Sündhaftigkeit des ersten Menschen sowohl ihrer Entstehung als ihrer Beschaffenheit nach zu denken sei, hat ebensowenig unmittelbar religiöses Interesse, indem unser frommes Bewußtsein durch keine Beantwortung derselben verändert wird, als sie sich mit didaktischer Bestimmtheit beantworten läßt.

Die Voraussetzung von e. wirklichen Zustande ursprünglicher Gerechtigkeit, der die erste Zeit des menschl. Lebens ohne Sünde ausgefüllt habe, richtet wahre Verwirrung an. Denn 1) läßt sich der Ursprung der Sünde aus einem solchen Zustande, ohne daseiende Sündhaftigkeit (Hinneigung zur wirkl. Sünde) nicht denken[1]; 2) lassen sich die von den symb. B. angegebenen unmittelbaren Folgen jener Sünde als bloße Folgen nicht denken, sondern auch sie müssen schon vor der ersten Sünde vorausgedacht werden, damit die Sünde als möglich erscheine[2].

In Hinsicht auf die Nothwendigkeit der Erlösung ist es gleichgültig, ob Adam in der Sünde uns gleich war oder nicht. Aber in Bezug auf die Folgerungen daraus ist rathsam von den symb. B.

1) a) Leitet man den Sündenfall von Satans Verführung ab: wie konnte Satan in einem Wesen, in dessen Natur keine Begierde (im sündhaften Sinne) gegeben war, eine sündliche Begierde erregen, wenn er nicht zuvor entw. die Natur des Menschen (durch Zauber od. Gewalt) geändert; od. es muß in dem Menschen schon eine Verführbarkeit dagewesen sein. Verführbark. ist aber schon Sündhaftigk., diese wäre also vor der Sünde, also im Zustande der urspr. Gerechtigk. gewesen, also hätte es gar keinen solchen Zustand gegeben. Ebenso wenig ist zu denken wie Satan in einem gottvertrauenden Wesen hätte den Glauben wecken können, Gott könne aus Neid ihm etwas verboten haben, wenn nicht schon das Vertrauen (also mit ihm die urspr. Vollkh.) geschwunden wäre. b) Leitet man ihn ab aus Mißbrauch des freien Willens, so ist ebenso schwer zu denken, wie ein Wesen mit Erkenntniß Gottes und Vertrauen auf ihn und ohne Begierde seinen freien Willen mißbrauchen kann (II. S. 51 ff.).

2) a) Der Verstand muß schon verfinstert gewesen sein, um die Lüge, daß Gott dem Menschen die Erkenntniß beneide, zu glauben; b) der Wille kraftlos, um dem Anblick der Frucht zu unterliegen; c) die Losreißung von Gott und Verderbniß der Natur muß ebenfalls nicht als Folge, sondern als Ursache des Falles gedacht werden; denn das Hangen einer unverdorbenen Natur an Gott kann keine Sünde gebären (II. S. 56).

abzuweichen, da eine folgerichtige Erörterung in's Manichäische hinüberschweift. Denn konnte der Mensch vor der Sünde in Gemeinschaft mit Gott bleiben, und kann nach der Sünde diese Gemeinschaft nicht einmal wieder anknüpfen, so ist seine Natur eine andere geworden. Von einer Veränderung lebendiger Natur haben wir aber kein Beispiel. Noch weniger können wir uns denken, wie in einem Einzelwesen die Natur der Gattung könne verwandelt werden, und dieses doch mit der verwandelten Natur dasselbe bleiben. Wie könnte ferner diese zerstörende Umwandlung der Natur die Wirkung einer That des Einzelwesens gewesen sein, da dessen Handlungen immer nur innerhalb seiner Natur, nicht aber Handlungen auf seine Natur sein können? Es bliebe nichts übrig als eine Veränderung durch den Teufel anzunehmen, und zu sagen: die menschl. Natur, welche Gott erschaffen, sei durch die erste Sünde vom Teufel zerstört, und die jetzige Natur ein Werk des Teufels in demselben Maaß wie die erste Sünde. Dann würde Erlösung eine abermalige Zerstörung der menschl. Natur sein. Alles dieß aber führt in's Manichäische.

Daher geben wir zu, daß die jetzt angeborne Sündhaftigkeit so gut als die urspr. Vollkh. anerschaffen gewesen, so daß Adam's Zustand zu aller Zeit dem unsern analog gewesen. Denn obschon frei von den Einseitigkeiten der persönlichen Constitution, war er doch den Einseitigkeiten des Geschlechts und dem Wechsel der Stimmungen, ohne den es gar keine zeitliche Lebensentwicklung geben könnte, unterworfen; und schon dadurch ist die Sünde und ihr Bewußtsein begründet. — Die mosaische Erzählung ist uns nichts Andres, als die allgemeine Geschichte von Entstehung der Sünde immer u. überall. Denn wir finden darin die beiden Hauptgestalten der Sünde: die Fürsichthätigkeit des Sinnlichen im Gegensatz gegen ein göttl. Gebot veranschaulicht, u. die Verunreinigung des mitgegebenen Gottesbewußtseins.

Der Gegensatz zwischen einer ursprünglichen Schuld u. einer mitgetheilten verschwindet also für uns eben so wie die Vorstellung einer in der Zeit entstandenen Sündlichkeit durch Adam's Fall; und wir sagen: daß überall die wirkliche Sünde des früheren Geschlechts die hervorbringende Ursünde für das spätere ist, die Sündhaftigkeit des spätern aber ist, weil dessen wirkliche Sünden erzeugend, Ursünde, u. weil von der Sünde des früheren abhängig, hervorgebrachte, also hervorgebrachte Ursünde. Eben so theilen wir die Thatsünde in Bezug auf die mit einander Lebenden, in verursachende u. verursachte, so daß die wirkliche Sünde der Selbstthätigeren die verursachende ist, die wirkliche Sünde der Leidentlicheren aber die verursachte Thatsünde.

Lehrstück II. Von der wirklichen Sünde.

Unser Selbstbewußtsein, wenn wir es bis zum Umfange des ganzen menschl. Geschlechts erweitern, sagt die Allgegenwart der Sünde

aus, im Ganzen wie im Einzelnen, d. h. daß kein Einzelner (den Erlöser ausgenommen) jemals ohne Sünde sei. Wie auf der einen Seite Alles was in der Ursünde liegt auch irgendwo erscheinen muß, und wie sie jede Bewegung jedes Menschen mitbedingt und etwas darin zur erscheinenden Sünde macht, so ist auf der andern Seite die wirkliche Sünde auch da, wo nur innerlich Sündhaftes erscheint und einen Moment des Bewußtseins als Gedanke oder Begierde ausfüllt.

Nur das Verhältniß der Sünde jedes Einzelnen zur Erlösung bedingt einen wesentl. Unterschied in Bezug auf die Sünde. Und so unterscheiden wir nur: a) die Sünden des Wiedergebornen, in dem die Kraft der Sünde nicht mehr verursachend ist, sondern, durch den Zusammenhang mit der Erlösung schon gebrochen, als im Verschwinden begriffen erscheint und keine ansteckende Kraft mehr hat, also das geistige Leben nicht hindert weder in ihm selbst noch in der Gesammtheit; deßhalb sind sie vergeben, indem sie geschehen; b) die Sünden des Nichtwiedergebornen; verursachend für ihn und Andere, und die Entwicklung des geistigen Lebens in der Gesammtheit hemmend, sind sie nicht eher vergeben als bis die Wiedergeburt eintritt. — Demgemäß ist der Satz, daß irgend eine Sünde, auch nachdem sie aufgehört, nicht könne vergeben werden, zu verwerfen, weil er die Allgemeinheit der Erlösung beschränkt; hiernach hat auch in Bezug auf die Erklärung der Sünde wider den h. Geist die Auslegungskunst (der Glaubenslehre gebührt nicht, zu richten was u. in welchen sie sei) zu verfahren.

Zweite Form. Die Beschaffenheit der Welt in Bezug auf die Sünde od. vom Übel.

Übel ist nur Das in dem endlichen Sein außer uns, worauf wir die Hemmungen unsres eignen Seins als auf ihren Grund zurückführen.

Herrschte in jedem Momente der Selbstthätigkeit des Menschen der Geist über das Fleisch, so gäbe es kein Übel. Sobald aber diese Herrschaft aufgehoben ist, so muß auch jede, dem leiblichen und zeitlichen Dasein des Menschen relativ entgegengesetzte, Einwirkung von Außen als Übel im Selbstbewußtsein aufgenommen werden, und da dieser relative Gegensatz unvermeidlich ist, so ist mit der Sünde das Übel nothwendig gegeben. Es ist: a) natürliches, sofern es unabhängig von menschlicher Thätigkeit eine Quelle gehemmter Lebenszustände ist; b) geselliges, sofern es nur durch Einfluß menschlicher Thätigkeit eine solche Hemmung bewirkt. Beide kann es geben in zwiefacher Hinsicht: α) indem sie die Fülle der Reizmittel verringern, durch welche die Welt sonst die Entwicklung des Menschen begünstigt (Übel der Dürftigkeit u. des Mangels), β) indem sie die Bildsamkeit der Welt vermindern,

wodurch sie den Anstrengungen des Menschen widerstreben (Übel des Drucks u. Widerstandes).

Überall wo Sünde (aber kein Moment des Lebens ist ganz frei von ihr), ist auch Übel; und dieses ist als Strafe der Sünde zu denken, und zwar das gesellige unmittelbar, das natürliche mittelbar. Sobald nämlich etwas Andres als das reine Gottesbewußtsein die Menschen in ihren Einwirkungen auf die Welt beseelt, so muß auch die urspr. Vollk. der Welt, die sich nur auf die urspr. Vollk. des Menschen bezieht, in der Erscheinung getrübt werden und a) ihre belebenden Reize werden theils abnehmen, theils sich in Versuchungen verwandeln, b) ihre Bildsamkeit wird sich vermindern. Die natürlichen Übel hingegen existirten zwar auch ohne die Sünde; aber der Mensch würde es nicht als Übel empfinden, weil die bestimmende Kraft des Geistes doch ungehemmt bliebe. Sonach wird das, was ursprünglich nur Reizmittel zur Entfaltung des Geistes ist, erst durch die Sünde zum (natürlichen) Übel.

In dem Maaß, als in der Gesammtheit des menschl. Geschlechts die Sünde zunimmt, muß auch das Übel zunehmen. Irrig aber ist die (hellenische u. jüdische) Ansicht: daß auf jede einzelne Sünde auch einzelnes Übel folge, so daß für jeden Einzelnen das Maaß seines Übels auch das seiner Sünde sei. Diese Vorstellung würde der wesentlich christlichen widerstreiten: daß alles Übel, was in der Sünde Vieler gründet, den von der Sünde Freisten am meisten treffen könne. Die (cynische) Behauptung: daß alles Übel erst aus dem Einwirken des Menschen auf die Natur entstanden sei, sofern sie als Warnung vor größerer Thätigkeit dem Menschen gelten will, verräth einen unchristlichen Charakter (den des faulen Knechts) und widerspricht seiner teleolog. Richtung.

Ein bloß leidentliches Ertragen des Übels läßt sich ohne Sünde nicht denken. Doch kann eine besondre Thätigkeit, verschieden von der durch welche die Sünde aufgehoben wird, auf die Aufhebung des Übels nicht gerichtet sein. Das natürliche wird am wirksamsten aufgehoben durch die Thätigkeit, welche auf die Vermehrung der menschl. Herrschaft über die Natur gerichtet; und das gesellige durch die Thätigkeit, welche auf die Vermehrung des Guten gerichtet ist (weil durch letzteres die das Übel verursachende Sünde immer mehr eingeschränkt wird).

Dritte Form. Göttliche Eigenschaften in Bezug auf Sünde u. Übel.

Sofern in unserm Selbstbewußtsein Sünde und Gnade entgegengesetzt sind, können wir auf die Frage, welche göttl. Thätigkeit angesehen werden könne als der Realität der Sünde entsprechend, keine andere Antwort geben, als daß, unserm frommen Gefühle gemäß, jede solche Thätigkeit müsse geläugnet werden. Denn Sünde und ihre

Aufhebung in denselben göttl. Willen setzen, wäre eine Aufhebung des göttl. Willens in Bezug auf die Sünde; und in Gott würde dadurch ein Widerspruch angenommen, ein Kampf zwei entgegengesetzter Thätigkeiten in ihm. — Sofern aber auf der andern Seite etwas Bestehendes nicht auf die göttl. Ursächlichkeit, sondern auf einen andern Grund (Teufel oder irgend einen andern Willen, welcher nicht auf die göttl. Ursächlichkeit zurückführbar ist) zurückgeführt wird, wird die erhaltende Allmacht Gottes beschränkt und wir gerathen in's Manichäische.

Gäbe es eine Sünde ohne allen Zusammenhang mit der Erlösung, so würde wohl unmöglich sein eine göttl. Ursächlichkeit anzunehmen die auf das Bestehen einer solchen gerichtet wäre. Wir finden aber eine solche nicht in unserm Bewußtsein, sondern immer Erlösung und Sünde in gegenseitiger Beziehung. Ist nun also die Sünde überall in demselben Gebiet wo die Gnade ist, und diese nirgend ohne jene: so wäre auch die Erlösung nicht in ihrer bestimmten Gestalt (so daß das Böse nicht mit Einem Schlage aufgehoben wird, sondern allmählich) von Gott geordnet, wenn nicht von ihm auch das verschwindende Bestehen der Sünde geordnet wäre. Sonach ist G o t t U r h e b e r d e r S ü n d e.

Die Lösung des Widerspruchs zwischen beiden Aussagen unsres frommen Bewußtseins liegt in folg. Sätzen: 1) Was in Bezug auf die Sünde durch Gott geschieht, das ist nur Unterstützung des sinnlichen Naturtriebes in seiner Äußerung und Vorstellung des göttl. Gesetzes. — Beides an sich ist aber nicht Sünde. Auch die Sünde als solche, wie sie im Menschen ist (welcher ja nur dann sündigt, wenn das Bewußtsein des göttl. Gesetzes in ihm ist), ist kein realer Widerstreit gegen das göttl. Gebot, sondern nur eine Verneinung am Guten, und für Gott nur der unvollkommne und der Vollendung durch den Erlöser harrende Zustand der menschl. Natur. — 2) Gott hat aber allerdings geordnet, daß die Stärke des sinnlichen Triebes und die Kraftlosigkeit des Gottesbewußtseins, in u n s e r m Bewußtsein Eins werde als Sünde, und diese Anordnung ist eine und dieselbe mit der Erlösung, weil die Sehnsucht nach dem Bessern nur durch das Bewußtsein der Sünde zum Verlangen nach Erlösung gesteigert wird. So ist demnach gemäß Gottes Anordnung die Sünde f ü r u n s etwas Wahres und Nothwendiges. — 3) Ebenso behauptet die kirchliche Lehre mit Recht: die Sünde sei in dem freien Willen der Menschen gegründet. Und hierin liegt a) daß das Bewußtsein der Sünde auf dem Schwankenden u. Wählenden in dem Werden unsrer Zustände (was wir eben Freiheit nennen) beruhe; b) daß das Bewußtsein der Sünde nicht bloßer Schein sei, indem eben Freiheit, auf welche wir sie zurückführen, das Eigenthümliche unsres Wesens ausmacht. Denn sie ist das Mittel zwischen dem Thier, dem das Gottesbewußtsein fehlt, und dem Erlöser, in dem es zur allein bestimmenden Kraft vollendet

ist; c) daß die Sünde eigne That des Menschen, und nicht durch äußere Nöthigung hervorgebracht ist.

Wie die Sünde, so ist auch das Übel im Zusammenhang mit der Erlösung als etwas durch letztere Verschwindendes von Gott geordnet. Aber ebenso wie es für Gott, und an sich, keine Sünde giebt, so auch kein Übel. Gott hat nur in unserm Bewußtsein die vergleichende Berechnungsweise so geordnet, daß das nichtgewordne Gute uns zum Übel wird.

Wie aber die Sünde in der menschl. Freiheit gegründet ist, ebenso auch das Übel. Denn Aufhebung aller Übel durch die gesammte Menschheit wäre immer nicht unmöglich. Es gilt dieß aber nur von dem Gesammtleben der Menschen, da die Übel des Einzelnen nicht immer in seiner eignen Freiheit gegründet sind.

Da Verneinungen keine Eigenschaften geben, so können in Bezug auf Sünde und Übel göttl. Eigenschaften nur insofern aufgestellt werden, als Gott in der eigenthümlichen Natur unsres geistigen Lebens geordnet hat, daß das nichtgewordene Gute uns Sünde u. Übel wird, und zwar sofern er dieß im Zusammenhang mit der Erlösung geordnet hat. Daher hierher die göttl. Heiligkeit (die sich auf den Gegensatz zwischen dem Guten u. Bösen an sich bezieht) und Gerechtigkeit (welche sich auf das Verhältniß des Übels zur Sünde bezieht) gehören.

Lehrstück I. Heiligkeit Gottes.

Die Sünde hat zwar für Gott und an sich als solche kein reales Dasein. Wenn wir aber mit der Sünde das Mißfallen daran als einen wesentlichen Bestandtheil unsres Selbstbewußtseins finden, so schließen wir, daß das in unserm zeitlichen Bewußtsein erscheinende Mißfallen an dem nichtgewordenen Guten, allerdings auch in der göttl. Causalität gegründet sei (denn es ist mit der gefühlten Erlösungsbedürftigkeit ein und dasselbe), und daß alle Entwicklungen dieses Mißfallens als Eins gesetzt (u. dieß ist in seinem ganzen Umfang das Gewissen) in dem höchsten Wesen auch idealiter vorgebildet sind. Sonach besteht die Heiligkeit der ewigen u. allgegenwärtigen göttl. Allmacht darin: daß Gott in uns das Mißfallen an dem Unvollkommnen als die Erlösung ersehnend und mit der Erlösung verschwindend geordnet hat, oder darin: daß Gott in dem menschl. Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich auch das Gewissen gesetzt hat.

Die volksmäßige Erklärung: Heiligkeit Gottes sei sein Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen, kann auf dogmat. Gebiete nicht gelten. Denn sofern Gott die Sünde geordnet hat, kann er an ihrem Dasein kein Mißfallen haben; sofern er aber nicht Urheber der Sünde sein kann, sondern diese in der menschl. Freiheit gründet, würde das Mißfallen Gottes immer einen leidentlichen Zustand

Gottes ausdrücken. Steht Gott aber in Bezug auf den Menschen im Passiv, so fällt er in das Gebiet der Wechselwirkung und gegenseitigen Abhängigkeit. Dieß ist eine zu menschliche Art, das Gewissen auf Gott überzutragen.

Lehrstück II. Gerechtigkeit Gottes [1]).

Sofern Gott nicht Urheber der Sünde und des Übels ist, dürfen wir ihm auch keine Gerechtigkeit, d. i. „die Eigenschaft, vermöge deren er in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit einen Zusammenhang des Übels mit der wirklichen Sünde ordnet," zuschreiben. Da wir aber in uns mit dem Bewußtsein der Sünde das der Strafwürdigkeit finden, und dasselbe doch auf Gott zurückführen müssen, so können wir nicht anders als es auf die gesammte göttl. Causalität beziehen, weil nämlich des Menschen Wohl- oder Übelbefinden nicht in ihm allein gründet, sondern zugleich in der Gesammtheit des endlichen Seins. Sofern nun Gott geordnet hat, daß die Hemmung des Lebens (die in unsrer Freiheit begründet ist) in uns, durch kein noch so günstiges Verhältniß der Außenwelt zu unserm sinnlichen Selbstbewußtsein gelöst werden kann, sofern ist er gerecht. —

Unhaltbar sind die Vorstellungen: a) daß man den einzelnen Menschen, ja dessen einzelne Thaten, als Gegenstand der göttl. Gerechtigkeit annimmt. Eine solche Übertragung menschlicher Gerechtigkeit auf Gott bewährt sich nicht in der Erfahrung. Das gemeinsame Bewußtsein der Strafwürdigkeit fühlt sich aber nicht verletzt, wenn wir die Last des Ganzen, dem wir selbstthätig angehören, auch selbstleidend mittragen, weil wir wohl fühlen, daß die göttl. Gerechtigkeit nur Gesammtstrafen verfügen kann, wie es für sie nur Gesammtschuld giebt. Christus allein, als Stifter des Gesammtlebens der Seligkeit, ist einzelner Gegenstand der göttl. Belohnung, bei uns allen ist die Belohnung nur Sache der Gnade, nicht der Gerechtigkeit; sonst dürfte Gott keinen belohnen, er könnte nur strafen. Und so ist denn b) auch die Eintheilung der göttl. Gerechtigkeit in belohnende u. bestrafende unhaltbar; c) ebenso ist der Gegensatz von natürlichen u. willkürlichen Strafen auf Gott nicht anwendbar; d) eine göttl. Einsetzung von Strafen als Besserungsmittel dürfen wir gar nicht zugeben, α) weil wir zugaben, daß Gott die menschliche Freiheit wolle, β) weil Gott sonst den Menschen als Naturwesen behandeln würde, γ) weil sonst die vollkommenste Einrichtung der Strafen auch die Stelle der Erlösung hätte vertreten können.

Die göttl. Gerechtigkeit, sofern sie im Vergleich zur menschlichen als gelinde erscheint, nennt man Barmherzigkeit. Letzterer einen

---

1) Vgl. 7te Pred. 1ster Samml. (d. Gerechtigk. Gottes) u. die 5te das. Thl. 3 (Demüthigung vor Gott).

andern Sinn zu geben, hieße die göttl. Gerechtigkeit beschränken. Im dogmat. Gebrauch darf die Barmherzigkeit Gottes durchaus nichts anders sein als seine Gerechtigkeit von einer bestimmten Seite betrachtet.

II. Entwicklung des Bewußtseins der Gnade.

Unser Bewußtsein sagt uns a) negativ: daß die mit dem natürlichen (sündhaften) Zustande verbundene Unseligkeit nicht kann hinweggenommen werden α) weder durch die Anerkennung, daß die Sünde unvermeidlich sei. Denn da sich durch diese Anerkennung das Bewußtsein von unsrer Schuld und Strafwürdigkeit nicht verwischen läßt, letzteres aber auf der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes beruht, so können wir jene Anerkennung nur als ein Selbstvergeben betrachten, β) noch durch die Voraussetzung, daß sie nach unendlicher Zeit wieder verschwinden werde. Denn sich des Verschwindens der Sünde als eines künftigen bewußt sein, heißt nichts Andres, als die Sünde (u. mit ihr die Unseligkeit) als ein gegenwärtiges haben. Auch könnte diese selbstgemachte Beruhigung nicht als ein göttlich bewirktes Bewußtsein angesehen werden, weil Gott für uns die zeitliche Form des Daseins, in welcher jetziges und künftiges geschieden ist, geordnet hat, und weil in unserm Gewissen, je mehr die Sünde abnimmt, desto mehr das Gefühl für dieselbe sich schärft; b) positiv: daß alle im Leben des Christen vorkommende Annäherung an den Zustand der Seligkeit eine göttlich bewirkte Aufhebung der durch die gesammte Sündhaftigkeit entstandenen Unseligkeit ist. Diese Aufhebung ist zurückgeführt auf die in Christo wirklich vorhandne und von ihm mitgetheilte reine Unsündlichkeit und höchste Vollkommenheit; und diese Mittheilung ist bedingt durch ein gemeinsames Leben, in welchem der Unsündliche und Vollkommne das innerste Princip ist, und in einer organischen Vereinigung allen sein Wesen auf beseelende, alles durchdringende Weise mittheilt. In diesem gemeinsamen Leben wächst die Gnade und die mitgetheilte Unsündlichkeit, wie oben die Sünde. Das Verschwinden der Sünde bedingt auch das Verschwinden des mit ihr zusammenhängenden Übels, und die Aufhebung des Zusammenhanges zwischen beiden (Aufhebung der Strafe, Versöhnung genannt).

Die Erscheinung eines solchen Erlösers kann nicht aus dem bestehenden geschichtlichen Zusammenleben der Menschen begriffen werden, in welchem sich auf natürliche Weise die Sünde fortpflanzt, sondern als Anfang eines neuen geistigen Naturganzen kann sie nur auf die göttl. Ursächlichkeit zurückgeführt werden, und fällt daher ganz unter den Begriff des Wunders (deßhalb ist sie aber nichts schlechthin Übernatürliches, s. oben) [1]. — Nimmt man seinen Standpunkt in Gott, so kann man von der Erlösung ebensowenig sagen als von

1) Vgl. Red. üb. Rel. S. 157 f.

der Sünde, sie sei als solche von Gott geordnet; sondern da ist die Erscheinung Christi nichts Anderes, als die „vollendete Schöpfung der menschlichen Natur." Hierdurch wird die Einheit und Ewigkeit des göttl. Rathschlusses, der uns bei unsrer zeitlich beschränkten Vorstellungsweise in den der Schöpfung und der Erlösung zerspalten erscheint, gerettet. Wie die erste Schöpfung (in Adam) auf Gottes schöpferische Causalität, die natürlich nicht im Naturzusammenhang begriffen sein konnte, zurückzuführen ist, so auch die zweite Schöpfung in Christo; letztere ist eine neue Mittheilung des Gottesbewußtseins an die menschl. Natur, welche sich zu der ersten verhält wie ein zweiter Moment oder eine höhere Potenz.

Erste Form. Von dem Zustande des Christen sofern er sich der göttl. Gnade bewußt ist.

Hierher gehört also vorzüglich das innere Leben des Erlösten mit dem Erlöser und durch ihn, worin die Wirksamkeit des Einzelnen in dem Gesammtleben und auf dasselbe mit eingeschlossen ist. — Indem in diesem innern Leben das Sein des Erlösers als wirkend, das Sein des Begnadigten aber als empfangend und aufnehmend gedacht wird, zerfällt dieser Abschnitt von selbst in zwei Hauptstücke, deren erstes alle Lehren von Christo umfaßt, welche unmittelbarer Ausdruck des christlich frommen Selbstbewußtseins sind, und deren zweites alle Lehren, welche unmittelbar das Verhältniß der Gnade zur Sünde in der menschl. Seele ausdrücken.

Erstes Hauptstück. Von Christo.

Lehrstück I. Person Christi [1]).

Dem Bewußtsein des Erlösten ist wesentlich: das Geschichtliche und Urbildliche in dem Erlöser als unzertrennlich vereint zu setzen. Unchristlich ist es a) zu sagen: Christus sei ganz ein natürliches Gewächs seiner Zeit und seiner persönlichen Verhältnisse; dann wäre er nur ein revolutionärer jüdischer Lehr- und Gesetzverbesserer; b) zu sagen: Christus, wie er im Glauben vorgestellt wird, sei allerdings urbildlich, aber nur geistig in den Seelen der Menschen erschienen, geschichtlich aber in einer äußeren einzelnen Person erscheinen, habe der Sohn Gottes nicht gekonnt. Denn man müßte dann der menschl. Seele auch in dem Zustande der Sündhaftigkeit das Vermögen zuschreiben, ein reines Urbild zu erzeugen; konnte sie aber dieß, so kann sie nicht in dem Zustande der Sündhaftigkeit gewesen sein wegen des Zusammenhanges zwischen Verstand u. Willen; ohne Sünde aber wäre die Erlösung nichts.

---

1) Vgl. der fünften Samml. 1ste Pred. (Christus der da kömmt im Namen des Herrn); 4te (daß Christus als Sohn Gottes geboren ist); die Adventspred.: vom Glauben, daß Christus der Sohn sei des lebendigen Gottes, 1819 einzeln erschienen; die 14te (s. oben v. d. Sünde); Red. üb. Rel. S. 352, u. Weihnachtsfeier 3. A. S. 81—85.

Beides, Geschichtliches und Urbildliches ist so im Erlöser vereint, daß a) das Urbildliche in der Form des Geschichtlichen erscheint, d. h. das Gottesbewußtsein, welches von Anfang an als bewußtlos wirkende Kraft im Erlöser vorhanden, mußte sich erst zeitlich zum wirklichen Bewußtsein entwickeln, wie auch die Herrschaft dieses Gottesbewußtseins über das sinnliche als eine allmählich sich entwickelnde erscheint. Sonst wäre in Christo kein wahrhaft menschlich Leben zu denken; b) jeder geschichtliche Moment das Wesen des Urbildlichen an sich trägt, d. h. die Macht, mit der das Gottesbewußtsein in ihm Alles durchdrang und jeden Moment leitete, durfte nie zweifelhaft oder als Erzeugniß früheren Kampfes angesehen werden. Wenn also gleich die höheren Kräfte in ihm sich nur nach dem Maaße wie die unteren sich entwickelten, derselben bemächtigen konnten, so war doch die Bemächtigung selbst in stets paralleler Bewegung mit der Entwicklung der Sinnlichkeit, so daß nie etwas in letzterer nicht schon von Anfang an Werkzeug des Geistes gewesen wäre. — Die Reinheit seiner Entwicklung war in ihm selbst, d. h. in dem höheren ihm einwohnenden Gottesbewußtsein begründet, nicht eine Folge äußerer od. zufälliger Bewahrung. Denn sonst hätte er nicht Urheber eines neuen Gesammtlebens werden können.

Wenn der Erlöser auch, was die menschliche Natur betrifft, uns vollkommen gleich ist [1]), so ist er doch dadurch von allen andern Menschen (auch dem ersten, weil dieser sündigen konnte) unterschieden, daß das ihm einwohnende Gottesbewußtsein ein wahres Sein Gottes in ihm war [2]). Denn die Erlösung kann nur beruhen auf einem solchen der menschlichen Natur einwohnenden Gottesbewußtsein, welches über jede Verunreinigung erhaben und jeden Widerstand der Sinnlichkeit zu überwinden geschickt ist. Wenn nun jedes auch nur vergleichungs- u. theilweise neue Leben (in welchem sich etwas Eigenthümliches, von allem Gegebenen losgerissenes, von innen heraus gebildet hat) mit Recht eine göttl. Offenbarung genannt wird, und jede Offbg Gottes nichts anders ist als das sich kundgebende Sein Gottes: so ist unstreitig die Erlösung die absolute Offbg, also in dem Erlöser ein vollkommnes Sein Gottes gesetzt. Unser Bewußtsein Gottes, welches weder Gott rein in uns abzubilden vermag, noch als reine Thätigkeit, ungehemmt durch die Sinnlichkeit sich erweisen kann, ist kein wahrhaftes u. eigentliches Sein Gottes in uns. — Was den Erlöser als solchen constituirt, ist eine solche vollkommne Einwohnung des

1) Vgl. 1sten Thl. 5ter Pred. 5ter Sammlung (daß d. Freude an d. Erscheinung d. Erlösers erhöht werde durch d. Betrachtung, daß er gekommen d. Schwerd zu bringen).

2) Vgl. 2ten Thl. der ebengenannten Pred., u. Schweizer's treffliche Erläuterungen zu Obigem in sr Abhdlg üb. die Dignität (specifisch-graduelle) des Religionsstifters (Stud. u. Krit. 1834).

höchsten Wesens im Bewußtsein, welche als die reine Thätigkeit Gottes in der menschlichen Natur angesehen werden muß, so daß jenes Sein Gottes in ihm sein innerstes Selbst ausmacht, und also keine andere durch das Sein Gottes nicht bestimmte Thätigkeit in ihm sein kann.

Das Festhalten an den beiden Ausdrücken „göttl. Natur" und „Zweiheit der Naturen in Einer Person" ist Ursache, daß die kirchl. Lehre über das Ineinandersein des Göttlichen und Menschlichen in dem Erlöser nur eine Sammlung von lauter verneinenden Ausdrücken wurde. Durch Verneinung wird aber nichts erkannt. Daher ist Aufgabe der Glaubenslehre, einen wissenschaftlichen Ausdruck zu organisiren, in dem sich das Wesen des christl. Glaubens an den Erlöser nicht bloß in verneinenden Formeln abspiegeln, und der zugleich dem, was in der rel. Mittheilung für die Gemeinden gebraucht werden kann, wieder näher gebracht werde, da für letztere die kirchl. Formeln nur noch todter Buchstabe sind. Die zu findende passendere Bezeichnung muß ruhen auf dem Grundgedanken: daß das Göttliche im Erlöser die innerste Grundkraft ist, von der alle Thätigkeit ausgeht und die alle Momente zusammenhält, das Menschliche aber in jedem Moment der aufnehmende u. darstellende Organismus von jenem. Hiermit stimmt auch die Abzweckung der kirchl. Lehren zusammen, obschon deren Ausführung in spitzfindige Formeln ausartete. — Von der göttl. Natur in Christo (als Eins mit der zweiten Person der Gottheit) reden wir erst bei der Dreieinigkeitslehre; hier nur 1) von der menschlichen Natur in Christo; 2) von der Art ihrer Vereinigung mit der göttlichen.

1) Christus war seiner Menschheit nach vor allen Andern ausgezeichnet a) durch die Unpersönlichkeit der menschl. Natur in ihm, abgesehen von ihrer Vereinigung mit der göttlichen. Eine tadellose Formel (wenn man von dem Ausdruck „göttliche Natur" absieht). Denn zur Persönlichkeit Christi gehörte das wesentliche Sein Gottes in ihm, welches die menschl. Natur nicht hervorbringen konnte, weil es ihr nicht anerschaffen war. Es bedurfte also dazu einer göttl. Einwirkung auf die menschl. Natur. Die Unpersönlichkeit ist nur scheinbar etwas Verneinendes und bedeutet eigentlich die Beständigkeit jener Einwirkung u. ihrer Folgen in der Person Christi; b) durch seine übernatürliche Erzeugung [1]). In Bezug auf das Zeugniß der ev. Geschichte davon ist es nicht nothwendig, daran zu glauben, sofern man nur eine mit der Erzeugung Christi verbundene göttl. Thätigkeit annimmt. Aber in Bezug auf die über das gesammte menschl. Geschlecht verbreitete Sündhaftigkeit müssen wir annehmen: daß natürliche Erzeugung nicht konnte den Erlöser hervorbringen, sondern daß eben die unmittelbare schöpferische Thätigkeit, auf welcher die Vereinigung des

1) üb. d. spätere Abänderung dieser Ausdrücke vgl. unten Anhang üb. d. Vhältß der 2ten A. zur 1sten.

göttl. Wesens mit der menschl. Natur beruht, auch mußte den sündhaften Einfluß der Mutter wie des Vaters in der Erzeugung aufheben. Dieß die übernatürliche Zeugung; c) durch seine eigenthümliche Vortrefflichkeit. α) Irrig ist die Meinung, daß Christus natürlich unsterblich, d. h. seiner menschl. Natur nach nicht sei dem Tode unterworfen gewesen. β) In Christo ist auch nicht das minimum von Sünde zu setzen, gar keine innere Möglichkeit zu sündigen. Doch beruht seine Unsündlichkeit nicht etwa darauf, daß ihm Lust oder Unlust entzogen gewesen wäre (sonst würde seine Natur auch als Werkzeug für die göttl. Kraft geschwächt und alles Vorbildliche aufgehoben), sondern nur auf dem von Kindheit an immer lebendig gegenwärtigen und thätigen Sein Gottes in seiner menschlichen Natur. γ) Was seine absolute Vollkommenheit betrifft, so ist diese nicht in solchen einzelnen Geistesgaben zu suchen, durch welche Jemand in irgend einem Fache technische Vollendung erlangt. Sondern die Fülle des Geistes in ihm ist zwar der lebendige Mittelpunkt, aus dem alle besondern Geistesgaben in seiner Kirche sich entwickeln und nähren, aber nur die in ihm waltende vollkommen reine Urkraft gab seinen menschlichen Functionen, und zwar allen beständig, durch ihre vollkommne Reinheit und als sittlich erworbenes Gut, das Gepräge der Vollkommenheit.

2) Die (richtige) Formel „Bei der Vereinigung des göttl. Wesens mit der menschl. Natur in Christo war das göttl. Wesen allein thätig oder sich mittheilend und die menschl. Natur allein leidend oder aufgenommen werdend; im Vereintsein beider aber war auch jede Thätigkeit eine gemeinschaftliche beider" ist nebst allen von ihr abgeleiteten nach dem Kanon zu beurtheilen und anzuwenden: „daß jede Thätigkeit Christi auch dasselbe Verhältniß zeigen muß, welches den Act der Vereinigung ausdrückt, weil ja diese nur eine Vereinigung zu lebendiger Thätigkeit war; und so auch umgekehrt der Act der Vereinigung dasselbe Verhältniß, durch welches jede Thätigkeit Christi besteht, weil ja jede solche nur die lebendige Erscheinung jener Vereinigung ist." Was die Hineinbildung des Göttlichen in die menschliche Natur Christi betrifft, so war letztere nur aufnehmend und leidend; sofern aber Christus eine vollkommne menschliche Person war, war auch deren (menschl. organische fortschreitende) Bildung ein gemeinschaftlicher Act des Göttlichen und Menschlichen in ihm. — Die ganze Lehre de communicatione idiomatum etc. ist aus unserm Lehrgebäude hinauszuweisen; ebenso die von den Zuständen der Erniedrigung (welche in unserm Christo nicht denkbar) und Erhöhung.

Christi Auferstehung, Himmelfahrt und Verheißung des Weltgerichts stehen mit der Lehre von seiner Person nicht in so genauem und unmittelbarem Zusammenhang, daß sie vermöge des Göttlichen in Christo nothwendig geworden, und aus ihnen das Sein Gottes in ihm könnte eingesehen u. nachgewiesen werden. Doch wohl aber stehen

Auferstehung und Verheißung des Weltgerichts (sofern darin die Beendigung des Erlösungswerkes ausgedrückt ist) in mittelbarem Zusammenhange mit der Lehre von Christo.

Lehrstück II. Geschäft Christi [1]).

Christi Thätigkeit wäre noch keine erlösende, wenn sie nur in Lehre und Beispiel bestünde; denn beide können nur unsre wachsende Vollkommenheit fördern, unsre Sehnsucht nach Erlösung nicht stillen. Nur durch Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft Christi, durch Hineintreten in das gemeinsame von ihm gestiftete und beseelte Leben, fühlt sich das Gefühl des Christen befriedigt. Christi Thätigkeit (in der sich seine ganze Eigenthümlichkeit abspiegeln muß) in Bezug auf diese Gemeinschaft besteht a) als erlösende: in der Mittheilung seiner Unsündlichkeit u. Vollkommenheit, b) als versöhnende: in der Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Seligkeit. — Da Er bei unsrer Aufnahme in seine Gemeinschaft der allein Thätige ist, die so entstandene Gemeinschaft aber sich hernach in gemeinschaftlichen Thaten [2]) offenbart: so verhalten wir uns in dieser Gemeinschaft zu Christo gerade so, wie sich in ihm selbst die menschl. Natur zum Göttlichen in ihm verhält, d. h. die erlösende Thätigkeit Christi wirkt seit dem Werden der Person Christi, durch die menschl. Natur Christi als ihr ursprüngliches u. unmittelbarstes Organ auf alle menschl. Natur, um sie mit Ertödtung der früheren Persönlichkeit in die Gemeinschaft des Lebens Christi aufzunehmen, und so zu selbständigen Organen der göttl. Natur in Christo zu bilden. Durch die versöhnende Thätigkeit Christi ist für den Gläubigen nicht nur der Zusammenhang des Übels mit der Sünde aufgehoben, also nichts mehr Strafe für ihn, sondern auch jeder Eindruck, der als ein Leiden beginnt, wandelt sich in der ihm als Mitgefühl einwohnenden Seligkeit um, ehe er das innerste des Bewußtseins erfüllt.

Um das Verhältniß des christl. Gottesreiches zu der jüd. Gottesherrschaft zu bezeichnen, wird Christus dargestellt als das profetische, hohepriesterliche u. königliche Amt in sich vereinigend. Alle drei sind wesentliche, aber untrennbare Momente des Geschäftes Christi.

1) Das profetische Amt besteht a) im Lehren. Nicht das Gesetz (wie bei den übrigen Profeten) war die Quelle seiner Lehre, sondern letztere entquoll nur dem in ihm stets lebendigen Sein Gottes, als ursprüngliche, nie versiegende Offenbarung [3]). Eine Vervollkomm-

---

1) Vgl. der 3ten Samml. 13te Pred. (daß es nicht leicht sei ein Jünger Christi zu sein), u. 5ter Samml. 2te, 5te u. 11te Pred.

2) Die Ansicht, welche die Erlösung allein auf die Thätigkeit Christi gründet, abgesehen von der Stiftung eines Gesammtlebens, spielt in's Magische hinüber, u. verliert den teleolog. Charakter (Glbsl. II. S. 258).

3) Vgl. 1ste Pred. der 5ten Samml. S. 11—14.

nungsfähigkeit der christl. Lehre, durch welche wir je über Christum hinausgelangen könnten, dürfen wir nicht annehmen. Vielmehr ist Christus in Bezug auf sein Lehren Gipfel u. Ende aller Profetie. Falsch ist es auch, die Lehre Christi u. die Lehre von Christo zu trennen; denn wenn das Lehren für Christum nur als geistige Selbstdarstellung die naturgemäße Weise war, die Vereinigung der Menschen mit ihm einzuleiten, so konnte nur die Kundmachung seiner eigenthümlichen Würde (durch hohepriesterliches u. königliches Amt) die Menschen wirksam einladen in seine Gemeinschaft wirklich zu treten; b) im Weissagen [1]). Das Weissagen Christi von der Vollendung seines Reichs, welche sich doch nur aus seiner Erscheinung entwickeln konnte, ist mit seiner Lehre völlig Eins. Sein Vorhersagen von dem Ende des jüd. Vergeltungs- und Erwählungsbegriffes war eins u. dasselbe mit der innern Gewißheit von seiner Bestimmung. Insofern ist er der Gipfel der Weissagung, und, insofern das Wesentliche seiner Weissagung schon erfüllt, und in Glauben u. Lehre übergegangen ist, auch das Ende der Weissagung, so daß keiner mehr ein heiliger Charakter kann beigelegt werden; c) im Wunderthun. Obschon wir die Wahrheit der Wunder Christi, und daß sie als begleitende Zeichen von der hohen geistigen Bedeutung seines Daseins ihm durch den göttl. Rathschluß zugeordnet gewesen, annehmen müssen, so müssen sie doch für unsern Glauben völlig überflüssig sein; an ihrer Stelle haben wir die geschichtliche Kunde vom Umfang u. Bestand der geistigen Wirkungen Christi.

2) Das hohepriesterliche Amt schließt in sich: a) seinen thätigen Gehorsam. Sein Thun allein entspricht dem göttl. Willen vollkommen, und abgesehen von der Verbindung mit Christo ist kein Mensch gerecht vor Gott. In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo aber giebt jeder es auf, etwas an u. für sich sein und so auch von Gott betrachtet sein zu wollen, sondern nur in der Gemeinschaft mit ihm, als ein, von ihm beseelter oder noch in der Entwicklung begriffener, Theil seiner Erscheinung. Vermöge dieser Lebensgemeinschaft mit ihm ist seine vollkommne Erfüllung des göttl. Willens auch die unsrige, so daß auch wir der Gegenstand des göttl. Wohlgefallens sind. Dieß der hohepriesterliche Werth des thätigen Gehorsams Christi, von welchem der profetische, vorbildliche Werth, als Theil seiner geistigen Selbstdarstellung, zu unterscheiden. — Christus hat aber den göttl. Willen nicht an unsrer Stelle erfüllt, so daß wir dadurch der Erfüllung desselben entbunden wären, sondern wir werden durch den Gesammtgehorsam Christi nur gerecht, sofern wir in seiner Gemeinschaft die Reinheit und Vollständigkeit des Gehorsams wirklich darstellen;

1) Vgl. die 1ste Pred. 5ter Samml. S. 14—17.

b) seinen leidenden Gehorsam[1]). Dieser ist aber nicht als getrennt von jenem zu denken, daß etwa dem thätigen Gehorsam allein die Erlösung, dem leidenden allein die Versöhnung zuzuschreiben sei, sondern wie letzterer nur den gottgefälligen u. vollkommnen Zustand der Empfänglichkeit Christi in Bezug auf das Gesammtleben der Sünde, in welches er eintrat, bezeichnet, so ersterer den gleichen Zustand seiner Selbstthätigkeit in Bezug auf das neue Gesammtleben, welches hervorzurufen er gekommen war. Da Christus, der Sündlose, um uns in die Gemeinschaft seines Lebens aufzunehmen, in unsre sündige Gemeinschaft eintreten mußte, so war sein Leiden, das aus dieser Gemeinschaft hervorging, ein Leiden für das gesammte menschl. Geschlecht. — Keineswegs durch Leiden und Tod Christi an sich, sondern nur wiefern die Menschen in seine Lebensgemeinschaft treten, wird die Strafe wahrhaft aufgehoben; c) seine Vertretung der Gläubigen beim Vater. Diese besteht sowohl darin, daß nur durch Christum (als Mittler) unsre Gemeinschaft mit Gott geknüpft wird, als auch darin, daß jede Anrufung u. Anbetung Gottes ihm nur in Christo wohlgefällig sein kann, weil nur in diesem das reine Bewußtsein Gottes gesetzt ist. — Christus ist auch des Priesterthums Gipfel und Ende; denn er ist der vollkommne Vermittler für alle Zeiten, und nicht nur der zeitliche Anfang, sondern auch die ewig unerschöpfliche Quelle eines reinen geistigen Lebens durch seine erlösend-versöhnende That geworden.

3) Das königliche Amt. Damit ist die unsichtbare beseelende Kraft gemeint, welche seiner Gemeine einwohnt, so daß alles, was letztere zu ihrem Bestehen erfordert, unmittelbar von ihm ausgeht. Wie seine Vertretung zu unserm Gebet in seinem Namen: so seine Regierung zu unserm Handeln in seinem Namen (Geiste).

Zweites Hauptstück. Von der Art, wie die Erlösung in die Seele aufgenommen wird.

Wie in der Persönlichkeit Christi, so unterscheiden wir auch hier (zum Behuf genauerer Betrachtung) den Act der Vereinigung des Menschen mit Christo, mit welcher das neue Leben beginnt: Wiedergeburt, von dem Zustande des Vereintseins: Heiligung. Wie in Christo, so kann auch hier beides auf einander zurückgeführt werden, so daß jeder Moment des neuen Lebens dasselbe Gepräge trägt wie dessen erster Anfang; denn wie die Wiedergeburt das Entstehen einer neuen Kraft ist, welche sich immer mehr alle Thätigkeiten des Wiedergeborenen aneignet um ein Leben in der Gemeinschaft Christi zu führen, so ist das Wachsthum dieses neuen Lebens der Stand der Heiligung.

1) Vgl. die Passionspredigten 3ter u. 5ter Samml., u. die Charfreitagspredigten 1ster u. 5ter Samml.

Lehrstück I. Von der Wiedergeburt [1]).

Sie umfaßt Rechtfertigung u. Bekehrung, welche beide ein und dasselbe sind, nur von verschiednem Standpunkt angesehen: erstere die Wiedergeburt in Gott angesehen, letztere dieselbe in dem Menschen angesehen.

1) Rechtfertigung. Wenn wir hier von der Lehrform der ev. K., welche die Rechtfertigung nur declaratorisch, nicht wirksam nimmt, abgehen, u. uns dadurch daß wir darunter: „die ganze das neue Leben in dem Menschen begründende göttl. Thätigkeit" verstehen, der römischen Lehre nähern, so betrifft dieß eben nur die Form. Denn auch die ev. K. läugnet eine göttl. Thätigkeit nicht, welche die innere Veränderung (Bekehrung) im Menschen bewirke; der wahre ev. Typus aber liegt in der Beziehung der Rechtfertigung auf den Glauben [2]). — Die Rechtfertigung schließt in sich Sündenvergebung u. Adoption. Es ist aber kein anderer Unterschied zwischen beiden, als daß dieselbe göttl. Thätigkeit, sofern sie gegen das alte Leben gerichtet ist u. es aufhebt, Sündenvergebung heißt, sofern sie aber das neue Leben hervorruft, Adoption. — Vor der göttl. Rechtfertigung findet kein Verdienst statt von Seiten der Menschen (d. h. wir sind vor Gott alle gleich), sonst wäre nicht die göttl. Thätigkeit, sondern unsre Beschaffenheit Grund der Wiedergeburt. — Die rechtfertigende göttl. Thätigkeit darf nicht für etwas an u. für sich gehalten werden, so daß die Rechtfertigung jedes einzelnen Menschen auf einem von dem der vollkommnen Schöpfung abgesonderten göttl. Rathschluß beruhte, sondern wir haben nur Einen allgemeinen, mit der Erlösung und in Bezug auf sie ewig gesetzten göttl. Rechtfertigungsact anzunehmen, welcher sich zeitlicherweise allmählig erfüllt. — Die Anwendung dieses allg. göttl. Rechtfertigungsactes auf den einzelnen Menschen ist nur gesetzt, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat. Darin liegt a) die göttl. Thätigkeit, durch welche das neue Leben des Menschen beginnt, ist an dem einzelnen Menschen nicht früher vollendet, als wann er glaubt. b) Wenn aber der Mensch den Glauben hat, so ist für ihn Sündenvergebung u. Kindschaftsrecht gewiß. — Die Meinung: als ob der Glaube ein eignes Werk des Menschen sein müsse, nach dessen Vollbringung erst das Werk der göttl. Gnade in ihm anhebe, ist falsch. Der Glaube ist selbst ein Werk des göttl. Geistes, seine Entstehung also nur auf die göttl. Thätigkeit in der Wiedergeburt zurückzuführen.

---

1) Vgl. 9te Pred. der 3ten Samml. (daß d. Mensch nur durch d. neue Geburt in's Reich Gottes komme) u. d. 12te 5ter Samml. (Christi Auferstehung d. Bild e. neuen Lebens).

2) Vgl. 5te Samml. 8te Pred. („die tröstliche Verheißung" u. s. w.), bes. S. 221 f. „und eben davon, daß schon dieser Glaube u. nur er den Menschen rechtfertigt vor Gott" u. s. w.

2) Bekehrung ist der Übergang aus der Gemeinschaft der Sünde in die Gemeinschaft der Gnade und besteht in Buße u. Glauben. a) Buße ist die Verknüpfung von Reue u. Sinnesänderung. Reue ist das Sein in der Gemeinschaft der Sünde, aber nicht mehr selbstthätig, sondern nur noch mittelst des Gefühls. Dieses Sein kann aber in jedem Moment, der sich jenem Übergang nähert, nur gefühlt werden als des eigentlichen Lebens Störung, also als Unlust. Sinnesänderung, welche Reue und Glauben verbindend, die Einheit der Bekehrung darstellt, ist: das Nichtmehrseinwollen in der Gemeinschaft des sündlichen Lebens und das Seinwollen in der Gemeinschaft Christi. b) Glaube besteht in der Aneignung der Unsündlichkeit u. Seligkeit Christi. Wir verstehen unter Glauben nicht bloße Überzeugung od. Annahme einer Kenntniß, sondern nur eine solche, welche zugleich auch eine Bewegung des Willens ist, nämlich die Überzeugung: daß wir in der Gemeinschaft mit Christo sind, und die Bewegung des Willens, selbstthätig in ihr zu verharren.

Als Werk der vorbereitenden göttl. Gnade ist anzusehen a) mancherlei Reue u. Sinnesänderung vor der Bekehrung, welche zwar für göttlich gewirkt zu halten sind, doch noch nicht das neue Leben in dem Menschen unmittelbar begründen. Und nicht eher hört dieser Charakter des bloß vorbereitenden auf, als bis sich mit beiden zugleich der Glaube entwickelt; b) vorläufige Annäherungen an den Glauben, die noch nicht mit gänzlicher Reue u. Sinnesänderung verbunden sind. Der vollkommne Glaube wird aber erst an seiner Einheit mit diesen beiden Momenten erkannt. — Der erste Ursprung von Seiten der Buße wie des Glaubens kann nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden. Wir müssen bei dem von Christo selbst aufgestellten Bilde von der neuen Geburt stehen bleiben, wonach — der Anfang unsres neuen Lebens für uns wie für Andere etwas Unbewußtes ist. — Die göttl. Thätigkeit wirkt unsre Bekehrung wie bei den ersten Jüngern nicht durch innerliche, ursprüngliche Erleuchtung abgesehen von der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers, sondern durch die göttl. Kraft des Wortes, d. h. durch die gesammte (durch menschliche Mittheilung fortgepflanzte) profetische Thätigkeit Christi. Diese göttl. Kraft des Wortes ist eins mit der rechtfertigenden göttl. Thätigkeit, so daß wir sagen: So wie das ganze menschl. Geschlecht erlöset ist durch die gesammte profetische Thätigkeit Christi, sofern sie zugleich hohenpriesterlich ist, so wird auch jeder Einzelne dadurch gerechtfertigt, daß die profetische Thätigkeit Christi sich so lange auf ihn richtet, bis sie von ihm zugleich mit ihrem hohenpriesterlichen Charakter auf und angenommen wird [1]). — Der Mensch kann in seiner Bekehrung a) nicht

1) Üb. d. Wirksamkeit der göttl. Gnade durch Predigt u. Sakrament vgl. d. 8te Pred. 3ter Samml. (wie das Edlere sich in der Welt aus dem Niedern entwickelt) u. die im 5ten Bde des Magazins v. Festpredigten enthaltenen Pred.: üb. d. Gleichniß v. Sämann.

mitwirkend sein. Was als Mitwirkung erscheint, ist der zuvorkommenden Gnade zuzuschreiben. Denn auch durch die geringste Mitwirkung würde ja die Wirksamkeit der göttl. Gnade als bedingt erscheinen. Nur der Gebrauch der Fähigkeit zur Auffassung des Wortes ist seine That; b) aber auch nicht widerstrebend. Denn wo Widerstand ist (wenn auch nur als Mißfallen od. Gleichgültigkeit) da kann die Bekehrung nicht durch das aufgenommne Wort vermittelt werden. — Die Frage: wie sich das während der Bekehrung nothwendig vorhandene Thun des Menschen zur göttl. Thätigkeit verhalte? wird gelöst, wenn man der Selbstthätigkeit statt der bloßen Leidentlichkeit entgegensetzt die Empfänglichkeit, d. h. die Fähigkeit, durch eine lebendige Kraft zu bestimmten Lebensthätigkeiten aufgeregt zu werden. So sagen wir denn: der Zustand des Menschen in der Bekehrung ist der einer lebendigen Empfänglichkeit, und der nach der Bekehrung der einer belebten Selbstthätigkeit. Diese Empfänglichkeit ist weder bloße Leidentlichkeit noch That: denn sie besteht in dem, wenn auch noch so sehr an die Gränze der Bewußtlosigkeit zurückgedrängten, doch nie vollkommen erloschnen Verlangen nach der, die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen constituirenden, Gemeinschaft mit Gott [1]).

Lehrstück II. Von der Heiligung.

Die Wiedergeburt wäre von vorübergehenden Regungen nicht zu unterscheiden, wenn nicht eine solche Entwicklung darauf folgte, mittelst deren der Wiedergeborne allmählig mit allen seinen Vermögen als ein selbständiges u. seinen eignen Lebensquell in sich tragendes Einzelwesen zu einem Werkzeuge Christi ausgebildet würde. Ist aber der Stand der Heiligung als solche Entwicklung gesetzt, und die Kraft des neuen Lebens wachsend: so muß in jedem Momente die Reue, sofern sie das Bewußtsein, noch der Sünde anzugehören, in sich schließt, als ein Verschwindendes gesetzt sein, u. die Gewißheit des Glaubens, als Verständniß des Zusammenhanges mit Christo u. als Wohlgefallen an demselben, ein Zunehmendes sein. Diese Entwicklung kann, wegen unsrer ursprünglichen Ungleichheit mit Christo, nie vollendet werden, u. der Einzelne nie zu vollkommner Lebensähnlichkeit mit Christo gelangen. Unsre Ungleichheit mit dem Erlöser besteht aber darin: a) da die Sündhaftigkeit des Einzelnen zugleich vor u. außer ihm begründet ist, so kann die Sünde selbst in ihm nie vollkommen vertilgt werden, sondern bleibt immer nur im Verschwinden begriffen; b) die

---

1) Dieß hat ausführlicher noch als Schl. selbst, Schweizer gezeigt in seiner ganz aus Schl's geistiger Anregung hervorgegangenen Abhandlung „über die Dignität des Religionsstifters" (bes. S. 823 ff. Stud. u. Krit. v. 1834), welche treffliche Abhdlg einen erläuternden Commentar zu vielen weniger ausgeführten und darum mißverstandnen Punkten in Schl's chr. Gl. bildet.

Heiligung trägt bei uns die Gestalt eines nicht in jedem Momente siegreichen Kampfes, so daß noch manchmal die Macht des Fleisches siegreich hervortritt und nur aus dem Zusammenfassen des ganzen Kampfes ein sicheres Fortschreiten wahrgenommen werden kann. Dieß beruht darauf, daß nur auf Christum, als den Unsündlichen, das Gesammtleben keine sündenerregenden Einwirkungen hervorbringen konnte, in uns aber beständig.

Alle Fortschritte in der Heiligung entstehen aus der Thätigkeit des Glaubens durch die Liebe. Denn da jeder Moment der Heiligung das Bewußtsein der lebendigen Vereinigung mit Christo in sich trägt, also den Glauben, so ist alle Thätigkeit in der Heiligung eine Thätigkeit des Glaubens. Und die Kraft Christi kann in uns keine andere Richtung haben, als in ihm, d. h. die erlösende u. einigende, deren Princip die Liebe ist. Hieraus folgt: a) daß es keine Gnadenmittel (wodurch die Heiligung gefördert wird) giebt, als welche mit der Kraft des Glaubens zusammenhängen, u. keine guten Werke (die Erzeugnisse der Heiligung), als welche auf die Liebe zurückzuführen sind, b) daß es keinen Gebrauch der Gnadenmittel giebt, als der zugleich ein gutes Werk ist, u. keine guten Werke, als welche zugleich Gebrauch von Gnadenmitteln sind.

Alle Hemmungen der Heiligung entstehen aus nichts anderm als dem, was schon vor der Wiedergeburt gesetzt war, d. h. aus den Nachwehen der früheren Herrschaft des Fleisches. Nichts anders als die Thätigkeit des Glaubens durch die Liebe vermag diese Hemmungen zu überwinden. — Diese Hemmungen (Sünden der Wiedergebornen[1])) machen die in der Rechtfertigung enthaltne Vergebung nicht ungültig. Denn wenn auch der Wiedergeborne mehr als andere, ja vielleicht allein zurechnungsfähig sündigt, so sündigt er doch nie bis zum Tode, d. h. so daß er dadurch des geistigen Lebens beraubt wird, sondern seine Sünden, weil in ihnen ein Entgegenarbeiten des Geistes von seiner Seite statt hat, sind ihm schon in der ursprünglichen Sündenvergebung mit vergeben.

Gute Werke haben, wie keinen Werth an sich, sondern nur wegen der zum Grunde liegenden Vereinigung mit Christo, so auch keine **bedingende** Nothwendigkeit, d. h. sie sind, weil erst aus der Wiedergeburt hervorgehend, nicht nothwendig zur Rechtfertigung. Aber sie haben eine **folgende** Nothwendigkeit, d. h. der Glaube, das Leben in Christo kann nicht unthätig sein, es muß sich unsre Gemeinschaft mit dem Erlöser nothwendig äußern durch Thätigkeit. Das einzig wahre u. alles umfassende gute Werk (unser Beruf) besteht darin: daß

---

1) Vgl. 12te Pred. 5ter Samml. (freuet euch nicht über das was ihr ausrichtet); ersten Thl 3ter Pred. 3ter Samml., u. der 11ten Pred. 5ter Samml. 2ten Thl.

wir immer mehr ein lebendiges Organ der göttl. Natur Christi werden, denn dadurch werden unsre Werke ein ergänzender Theil der erlösenden Thätigkeit Christi.

Das neue Leben, einmal gewonnen, ist ein unverlierbar ewiges, die göttl. Gnade ist den Wiedergebornen zuverlässig. Die scheinbare Wiederholung der Bekehrung ist nur die glückliche Rückkehr von allen Schwankungen, u. die Gefallenen sind nur die, in denen das Fleisch einen vorübergehenden Sieg erhalten hat.

Zweite Form: Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Erlösung.

Hier liegt bei Beschreibung des neuen Lebens dasselbe Selbstbewußtsein zum Grunde wie in der ersten Form, aber nicht als persönliches Gefühl des Einzelnen, sondern als Gemeingefühl; darum handelt dieser Abschnitt von der Gemeinschaft der Gläubigen in der Welt od. der christl. Kirche und zwar nach drei Beziehungen: nach ihrer Entstehung, nach ihrem Zusammensein mit der (sündigen) Welt, u. nach ihrer Vollendung.

Hauptstück I. Entstehung der Kirche.

Hier betrachten wir die Kirche als aus der Welt sich bildend u. mehrend: zuerst unter der Lehre der Erwählung, welche das gleichzeitig verschiedene Verfahren der rechtfertigenden göttl. Thätigkeit gegen die Einzelnen erläutert; dann unter der Lehre vom h. Geist, wo die Art wie ein Jeder den zum Gesammtleben der Gläubigen nöthigen Gemeingeist hat, u. das Verhältniß seiner Art zu sein im Einzelnen u. in der ganzen Gemeinschaft erörtert wird.

Lehrstück I. Erwählung [1].

Da die Ordnung des göttl. Rathschlusses die einer zeitlichen Entwicklung ist, wonach die Kirche als eine geschichtliche Erscheinung aus der sündhaften Gesammtmasse sich mehren soll, welches nur allmählig geschehen kann: so können nie alle gleichzeitig lebenden Menschen in der K. sein. Auch wenn Einzelne unwiedergeboren sterben, so müssen wir dieß in der allgemeinen göttl. Weltordnung gegründet halten. Denn hätte Gott eine gleichzeitige Aufnahme Aller gewollt, so hätte er eine andere Naturordnung für das menschl. Leben, od. eine andere Heilsordnung für den Geist eingerichtet.

---

1) Vgl. Schleierm. Abhdlg üb. die Erwählung, in der von ihm mit de Wette u. Lücke herausgegebenen Berlin. theol. Zeitschr. 1819 Hft I. S. 1 ff, wo Schl. zeigt, wie die Annahme eines unbedingten Rathschlusses der Erwählung u. Verwerfung die nothwendige Folge sei von der beiden Kirchen gemeinsamen Voraussetzung einer absoluten Unfähigkeit des Menschen zum Guten; auch Schl. erklärt sich dort, freilich in e. ganz andern Sinne als dem der altkirchl. Dogmat. u. aus e. andern Grunde, für Unbedingtheit der Erwählung und Verwerfung.

Die Voraussetzung „daß ein Theil des menschl. Geschlechts von der Erlösung gänzlich sollte ausgeschlossen bleiben" bringt in dem christl. Mitgefühl einen unauflöslichen Mißklang hervor, da sie den Begnadigten (wegen des Bewußtseins, daß in Bezug auf die Sünde alle Menschen nur durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werden können) keinen ruhigen Genuß der Gnade gestattet. Betrachten wir aber jeden Menschen als einen, der irgend einmal in die Lebensgemeinschaft mit Christo aufgenommen wird, dann wird unser Gefühl über die scheinbare Ungleichheit vollkommen beruhigt; ja es wird auch beruhigt sein über die wirkliche Ungleichheit in Hinsicht des früher od. später Aufgenommenwerdens: Denn a) wie wir nicht glauben können, es würde besser gewesen sein, wenn durch Christus das neue geistige Gesammtleben in der Totalität des Geschlechts eher aufgegangen wäre, als die Zeit erfüllet war, so können wir auch von dem Einzelnen nicht denken, es wäre ihm besser gewesen früher wiedergeboren zu sein; b) giebt es für den Schmerz über die spätere Wiedergeburt gar kein Subject; denn der noch nicht Wiedergeborne hat ihn nicht, dem Wiedergebornen aber verschwindet er in der Seligkeit des neuen Lebens, welches, weil in jedem Augenblick unerschöpflich u. unendlich, darum nicht kürzer wird, weil das alte länger war.

Aus Obigem folgt: daß es nur Eine göttl. Vorherbestimmung giebt, nämlich die zur Seligkeit in Christo, indem ehe der Einzelne dazu gelangt, das ihm von Gott Vorherbestimmte noch nicht in Erfüllung gegangen ist, sondern jeder andere Zustand immer nur für einen Zwischenzustand gehalten werden muß. — Nimmt man dagegen die kirchl. Voraussetzung an: daß die, welche vor der Wiedergeburt sterben, aus dem Gebiet der göttl. Gnadenwirkungen auf immer ausgeschlossen sind, so kommt man nothwendig zur Annahme einer göttl. Vorherbestimmung zur Verdammniß. Denn a) nun erscheint der Zustand der Nichterwählten nicht mehr als Zwischenzustand; b) wenn Gott das Bedingte, das Verlorengehen vorhersieht, und die Bedingung, nämlich das Verhältniß zwischen der eigenthümlichen persönlichen Beschaffenheit der Nichterwählten und ihrem Ort in der Welt in Bezug auf den Gang der Verkündigung, nicht ändert, so hat er eben dadurch das Bedingte mit vorherbestimmt.

Gegen die Formel „daß die Erwählung auf dem vorhergesehenen Glauben beruhe," gilt a) es liegt ihr eine völlig atomistische Ansicht des Erlösungswerkes zu Grunde, indem sie nur Wahrheit hat, wenn der Mensch losgerissen von dem Zusammenhang mit der allgemeinen göttl. Weltordnung betrachtet wird; b) sie scheint eine Rechtfertigung (auf pelagianische Weise) zu enthalten in Bezug auf die Ausgeschloßnen, daß es nur solche wären, bei denen sie doch keinen festen Sitz würde gefaßt haben; c) in ihr liegt die falsche Meinung: daß der Rathschluß Gottes bedingt sei durch ein menschenähnliches Vorher-

wissen, das man in Gott setzt; d) setzt man, um diese Vermenschlichung von Gott zu entfernen, zu jener Formel hinzu: Gott hat beschlossen diejenigen zu stärken im Glauben, welche er erwählt, so ist nicht möglich die Gränze zu finden zwischen der selbstthätigen Beharrlichkeit u. der Stärkung von Oben, u. man kömmt auf den Satz: daß Gott die erwählt hat, die er auch im Glauben zu stärken beschlossen hat.

Die Formel, welche wir aufstellen, „daß die Erwählung nur durch das göttl. Wohlgefallen bestimmt ist" ergiebt sich auf dem höheren Standpunkte, wo wir die Erlösung in u. mit der allg. göttl. Weltordnung betrachten, so daß sie uns als deren eigentlicher Mittelpunkt und Schlüssel erscheint. Hiermit ist keineswegs auf Gott der Schein geworfen, als ziehe er willkürlich Einen dem Andern vor, sondern auf unserm höheren Standpunkte erscheint nichts Einzelnes absolut, sondern alles Einzelne durch einander bedingt, und der unbedingte Rathschluß, in welchem sich rein das göttl. Wohlgefallen ausspricht, hat nur das Ganze in seinem ungetheilten Zusammenhange zum Gegenstand. Hiernach kann nichts für sich betrachtet, als reiner Ausdruck des göttl. Wohlgefallens angesehen werden, vielmehr ist Jedes immer zunächst durch alles Übrige bestimmt u. erst mit diesem zusammengenommen in dem göttl. Wohlgefallen gegründet.

Lehrstück II. Vom heiligen Geist [1]).

Im Stande der Heiligung ist sich Jeder in seiner Verbindung mit den Gleichgesinnten eines Gemeingeistes bewußt, dessen Unterscheidung von dem rein persönlichen neuen Lebensbewußtsein nicht so zu verstehen ist: a) als wären beide in dem Einzelnen getrennt von einander vorhanden, so daß man sondern könnte, was dem einen und was dem andern angehört, und als gäbe es also eine zwiefache Gnade, sondern das neue Leben des Einzelnen, als ein persönliches, ist nichts Anderes als der ihm einwohnende christl. Gemeingeist im Besitz dieser bestimmten Seelenkräfte betrachtet u. sich dessen bewußt, und der christl. Gemeingeist des Einzelnen nichts anders, als sein neues persönliches Leben in dessen Grund u. Zusammenhang betrachtet und sich dessen bewußt; b) als solle der philosophische Realism (der nur das Gemeinsame für das wahrhaft Seiende hält) vorgezogen werden vor dem Nominalism (der nur das Besondere für das Seiende hält). Beides ist indifferent zu unsrer Ansicht. — Diesen Gemeingeist kann der Gläubige nicht als eine der menschlichen Natur, auch abgesehen von der Erlösung, einwohnende (natürliche) Kraft ansehen, sonst wäre,

---

1) Vgl. 11te Pred. 1ster Samml., bes. S. 252 ff.; u. „Weihnachtsfeier" 3. A. S. 82 f., bes. v. der Stelle an: „Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut u. erbaut, ihren Geist u. Bewußtsein in sich trägt" u. s. w.

da das ganze christl. Leben sich auf denselben zurückführen läßt, letzteres selbst nicht zur Gnade zu rechnen, also die Erlösung überflüssig.

Dieser Gemeingeist konnte sich nicht eher vollständig entwickeln als nach des Erlösers Entfernung von der Erde. Zur Vollständigkeit gehört Selbstthätigkeit u. Empfänglichkeit. Die Jünger aber, in ihrer Gemeinschaft mit Jesu, waren nur empfänglich, u. was als Selbstthätigkeit an ihnen erscheint, ist nur die durch sie hindurchgehende Selbstthätigkeit Christi; sie sind also nur Organe seiner Selbstthätigkeit, und ihr Zusammenleben war noch nicht die vollkommne Kirche sondern ein Hauswesen. Seit aber nach Christi Weggang die Selbstthätigkeit seines Geistes in die Gesammtheit der Jünger hineingelegt ward, ist „diesen Gemeingeist aufnehmen u. in die Gemeinschaft Christi aufgenommen werden" ganz dasselbe, so daß keine andre Gemeinschaft mit Christo besteht, als die in der Kirche, und Jeder in der Kirche nur wirklich ist durch vollständige Theilnahme an deren Gemeingeist, so daß durch Empfänglichkeit allein ohne Selbstthätigkeit noch Keiner zur Kirche gehört.

Der h. Geist ist die Vereinigung des göttl. Wesens mit der menschl. Natur unter der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Doch nur in Christo hat diese Vereinigung die ganze Reihe u. den ganzen Umfang des Selbstbewußtseins gebildet; darum bleibt er immer als Erlöser von uns als Erlösten verschieden. — Wir haben nicht nur des Geistes Gaben u. Einwirkungen, sondern ihn selbst als uns einwohnend. Sind wir uns aber des Geistes wie der Gaben innerlich bewußt, u. der Gaben als verschiedener in Andern: so sind wir uns doch des Geistes als Eines u. desselben in Allen bewußt; und eben dieses, daß der h. Geist, als Einer u. derselbe in allen Gläubigen, in Jedem Anderes hervorbringt nach Maaßgabe der verschiednen persönlichen Natur, bezeichnet ihn als Gemeingeist der Gesammtheit. Eben dadurch, daß in dem Verschiedenen dieselbe beseelende Kraft erkannt wird, bilden die verschiednen Persönlichkeiten ein Gesammtleben[1]).

Christum in sich haben und den h. Geist haben, ist für jeden Einzelnen ein u. dasselbe. Denn wie die menschl. Natur in Christo einer unmittelbaren Vereinigung mit dem göttl. Wesen fähig war, wodurch dasselbe sein innerstes beseelendes Princip wurde, so ist auch die menschl. Natur in uns einer solchen Vereinigung fähig, aber nur durch ihn (d. h. Christus kann seiner göttl. Natur nach unmittelbar in uns sein, aber dieses ist bedingt dadurch, daß wir, vermittelst der Verkündigung des Ev., sein menschliches Wesen anerkennen u. liebend in uns aufnehmen; u. ganz so verhält es sich mit dem Haben des h.

1) Vgl. 1ste Pred. 2ter Samml. (wie wir d. Verschiedenheit der Geistesgaben zu beurtheilen haben), u. d. 17te (wer u. was gehört in das Reich Gottes).

Geistes). Das den h. Geist constituirende göttl. Wesen ist aber als solches nicht verschieden von dem die Person Christi constituirenden, weil es nur Ein göttl. Wesen giebt; also ist auch das unmittelbar in uns gesetzte Göttliche dasselbe, mögen wir es aus der Lebensgemeinschaft mit Christo herleiten, oder aus dem Leben des h. Geistes in der Kirche.

Die Ausgießung des Geistes trägt nur für die Empfangenden das Gepräge des Wunderbaren. So war die ursprüngliche Ausgießung am Pfingstfeste ein Wunder für die Jünger, während sie natürlich war für Christum, in welchem schon das Größte (die Incarnation) gegeben war, woraus jenes Geringere entstehen konnte. So ist noch jetzt die Aufnahme des Geistes in der Wiedergeburt ein Wunder für die denen sie widerfährt, aber in Bezug auf die Kirche natürlich.

Die Kirche ist in ihrer Vollständigkeit das Abbild des Erlösers; u. jeder Wiedergeborne ein ergänzendes Glied des Ganzen, d. h. Alles in der K. ist gemeinsame That, die durch das Anderssein der Einzelnen auch anders geworden wäre. Die Vollständigkeit der K. ist aber noch im Werden, also müssen wir sagen, um die göttl. Ordnung in ihrer allmähligen Vervollständigung auszudrücken: daß letztere so erfolge, daß in jedem Augenblicke für sich betrachtet, das Ganze das möglichst Vollständige sei, und auch jeder Augenblick den Grund zur möglichst großen Vervollständigung für den folgenden in sich trage.

Hauptstück II. Vom Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt.

Die Kirche ist in ihrem Verhältniß zu Christo und zu dem sie beseelenden Geist immer dieselbige [1]), weil sie durch die erlösende göttl. Thätigkeit, die immer dieselbe bleibt, bestimmt ist. In ihrem Verhältniß zur Welt (hier: das sündhafte Gesammtleben der Menschen) aber ist sie ein Werdendes, Geschichtliches u. Zeitliches, u. als solches dem Wechsel u. der Veränderung unterworfen; daher zerfällt dieß Hauptstück in zwei Hälften, deren jede aber auf die andere bezogen werden muß.

Erste Hälfte: Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche.

Lehrstück I. Von der h. Schrift.

Die h. Schr. ist einerseits: das erste Glied in der fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christl. Glaubens, denn letztere schließen sich alle an das N. T., so daß seitdem diese Productivität in der K. als eine stetige, nur zu manchen Zeiten stärker hervortretende

1) Vgl. 15te Pred. 5ter Samml. (daß d. Erhaltung der christl. K. auf dieselbe Weise erfolge, wie ihre erste Begründung).

Thätigkeit anzusehen ist; andrerseits ist sie die Norm für alle folgenden. Bei den Vff. des N. T. wurde die Gefahr eines verunreinigenden Einflusses der früheren Denk- u. Lebensformen auf die Darstellung des Christlichen in Wort u. That abgewehrt durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus, so daß wir uns bei ihnen, in solchen Zuständen, wo ihnen Christus gegenwärtig sein mußte, keine das Wesen der Sache betreffende Abweichung denken können vom reinen Christlichen. Jetzt können wir diese (kanonische) Darstellung nicht mehr erreichen, weil das lebendige Bild Christi nicht mehr auf dieselbe Weise unmittelbar, sondern nur aus jenen Schriften entnommen, u. also ihnen normal, den persönlichen verunreinigenden Einflüssen entgegenwirken kann. Doch diese normale Würde gilt a) nur sofern die Vff. sich in den genannten Zuständen befanden, u. ihre Aufmerksamkeit auf den Gegenstand gerichtet war; b) auch nicht so, als ob jede Darstellung müßte ursprünglich aus der Schr. abgeleitet werden, sondern der Geist ist in jedem christl. Zeitalter ursprünglich erzeugend; nur muß jedes Erzeugniß des christl. Geistes seine Übereinstimmung mit der h. Schr. irgendwie nachweisen können. — Da die h. Schr. nur für ein gläubiges Gemüth eigenthümliches Ansehn hat, so kann letzteres nicht der Grund unsres Glaubens sein, sondern dieser muß schon vor dem Glauben an die Schr. gewesen sein, letztern bewirkend. Die umgekehrte Ansicht veranlaßt leicht das Mißverständniß: „als gehöre eine Lehre deßhalb zum Christenthum, weil sie in der Schr. enthalten," da sie doch nur deßhalb in der Schr. enthalten ist, weil sie zum Christenthum gehört.

Die h. Schr. ist ihrem Ursprunge nach authentisch, d. h. a) weder durch Betrug noch Unkunde sind Bestandtheile in die h. Schr. aufgenommen worden, welche einer apokryphischen od. nur unsichern Region des Christenthums angehören; b) unsre jetzige Bibel ist noch ganz dieselbe, die in der ältesten K. dafür gegolten hat. — Ihrer Normalität nach ist die h. Schr. zureichend, d. h.: der h. Geist kann uns durch sie eben so in alle christl. Wahrheit leiten, als die Apostel selbst. — Die einzelnen Bücher der h. Schr. sind vom h. Geist eingegeben. Keineswegs darf man den Act der Abfassung eines Buchs als einen besondern Act göttlicher Offbg ansehen, sondern die eigenthümliche apost. Eingebung ist ein Zustand, an welchem die h. Schr. nur participirte, und der sich soweit erstreckte als die höchste christl. Amtlichkeit des apost. Zeitalters, der selbst aber durch die Reinheit ihres Eifers u. Vollständigkeit ihrer Auffassung des Christenthums (welches beides sie zu den würdigsten Trägern des göttl. Wortes macht) bedingt war. Bei Paulus wurde dieß ersetzt 1) durch die Kräftigkeit der göttl. Erregung, welche seine Bekehrung bewirkte, 2) durch den scharf gebildeten Verstand, dessen sich der h. Geist zur schärfsten Unterscheidung des rein Christlichen bedienen konnte. Auch die Geschichte in

der Schr., wo sie nur wegen der Lehre vom Reiche Gottes durch Christum da ist, ist eingegeben, denn da erscheint das Gedächtniß im Dienste des allg. apost. Zweckes u. alse vom h. Geiste beseelt. — Die Sammlung der h. Schriften ist unter Leitung des h. Geistes entstanden. Denn ihre Aufbewahrung u. Vervielfältigung ist das Werk des sich selbst u. seine Erzeugnisse anerkennenden göttl. Geistes in der K., in derselben Art wie Jeder seine ausgezeichneten Gedanken aufbewahrt. Noch ist die Ausscheidung alles Apokryphischen von dem rein Kanonischen nicht vollendet, u. die Annäherung zur Sammlung der wahrhaft kanonischen Schriften dauert unter Leitung des in der K. waltenden h. Geistes fort, der den Sinn für das rein Kanonische immer mehr schärft durch Erfahrung seiner Wirkungen. — Die alttest. Schr. verdanken ihr Aufgenommensein in unsern Kanon theils den Berufungen der neutest. Schr. auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhange des christl. Gottesdienstes mit dem jüdischen, ohne daß sie deßhalb normale Dignität od. Eingebung der neutest. Schr. theilen. Wenn auch die messianischen Weissagungen den vorandeutenden Regungen des h. Geistes, ehe er über alles Fleisch ausgegossen und als Gemeingeist der christl. K. organisirt war, angehören, so hat doch nichts Anderes im A. T. an der Eingebung Theil.

Lehrstück II. Vom Dienst am göttl. Worte.

In der K. verhalten sich Einige als überwiegend empfänglich, Andere als überwiegend mittheilend; letztere verwalten den Dienst am göttl. Worte. Damit die Ersteren wissen an wen sie mit ihrem Bedürfniß sich zu wenden, ist ein förmlich geordneter Dienst am göttl. Worte vorhanden, welcher eine von der Gesammtheit übertragene Geschäftsführung ist. Dieser Dienst ist Mittheilung des göttl. Geistes durch Rede u. That. In beider Hinsicht ist er an die h. Schr. gebunden. Deßhalb bleibt der kirchl. Gegensatz zwischen denen, welche den öffentlichen Dienst verrichten, u. denen welche nicht, untergeordnet sowohl der Einheit u. Selbigkeit des Geistes in beiden, als ihrer gemeinschaftlichen Abhängigkeit von der Schrift.

Lehrstück III. Von der Taufe [1]).

Als Handlung der K. bezeichnet die Taufe nur deren Willensact, wodurch sie den Einzelnen in ihre Gemeinschaft aufnimmt; sofern aber auf der Taufe die Verheißung Christi „daß mit der Aufnahme in die K. des Menschen Seligkeit beginne" ruht, ist sie Leiter für die rechtfertigende göttl. Thätigkeit, wodurch der Einzelne in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen wird.

Wäre jeder Taufact Beschluß der ganzen von der reinen Fülle des göttl. Geistes geleiteten K., so würden Taufe u. Wiedergeburt nur

1) Vgl. Schl's Taufreden in d. Magazin für Festpred.

Ein Moment sein. Da aber jeder Taufact immer nur von einem, in einem Durchgangspunkte seiner Entwicklung begriffenen, Theile der K. verrichtet wird, so ist auch keiner ein reines Werk des h. Geistes, sondern es ist Menschliches hineingemischt, wonach der Moment der Wiedergeburt nicht genau vorausbestimmt werden kann. Daher wird der Taufact der Wiedergeburt bald voraneilen, bald hinter ihr zurückbleiben. Doch die Beziehung beider Momente auf einander bleibt wesentlich dieselbe, und sie müssen, wenn schon in der Zeit auseinandertretend, als schlechthin zusammengehörig gedacht werden. Denn des Geistes innere Gnadenwirkungen auf den Einzelnen sind für die K. eine gebieterische Aufforderung zur Taufe desselben; u. jeder Taufact der noch nicht Wiedergebornen ist nur zu rechtfertigen durch den Glauben: daß aus den Einwirkungen des Ganzen auch die Wiedergeburt hervorgehen werde.

Soll die Taufe die Seligkeit in Beziehung auf die göttl. Gnade der Wiedergeburt verleihen, so muß ihr der Glaube, der das ewige Leben in sich schließt, vorangehen, u. das mit ihr verbundne göttl. Wort von dem Täuflinge verstanden u. anerkannt sein. Daher muß die Taufe, um der Leiter der rechtfertigenden göttl. Thätigkeit zu sein, bedingt sein durch der K. Mitgefühl von den unmittelbar den Glauben hervorbringenden Einwirkungen des göttl. Geistes in des Täuflings Seele; wo dieß unsicher ist, muß die K. die Zeichen des Glaubens abwarten. — Es werden also weder der Taufe magische Wirkungen beigelegt, noch wird sie zu einem bloß äußerlichen Gebrauch herabgewürdigt, wenn wir sagen: ist sie wie sie sein soll, d. h. Eins mit der Wiedergeburt, so beginnt mit ihr auch die Seligkeit in der Lebensgemeinschaft mit Christo. Die Taufe aber als bloße äußere Handlung bewirkt dieß so wenig, daß jede, die nicht in Verbindung mit Glauben u. Wiedergeburt steht, eine Versündigung der K. ist.

Die Kindertaufe ist, wenn man nur auf den Moment der Taufe sieht, eben weil in dem Kinde noch kein Glaube, und, weil keine wahrhafte Sünde, auch noch keine Wiedergeburt statt finden kann, in jeder Hinsicht unvollkommen, u. spricht zunächst nur das Aufgenommensein in die christl. Gemeinschaft behufs der vorbereitenden Bearbeitung durch den h. Geist aus; nur wenn man das nach erfolgtem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntniß als den letzten dazu gehörigen Act ansieht, ist sie eine vollkommne Taufe. Darum können wir sie auch aufgeben, ohne Nachtheil für die Kinder u. die Wiedertäufer sind nicht zu verdammen.

Lehrstück IV. Vom Abendmahl [1]).

Im Zusammensein der K. mit der Welt bedarf das eigenthümliche Leben der erstern einer periodischen Stärkung, da die letztere störend

1) Vgl. 12te Pred. 5ter Samml., u. Schl's Beichtreden im a. Magazin.

u. hemmend auf jenes einwirkt. Die Gemeinschaft der Einzelnen mit Christo wird gestärkt durch jedes fromme Insichkehren, während dessen er sich den Einflüssen der Welt verschließt u. Christum sich geistig vergegenwärtigt; die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander durch jede kräftige u. erregende Erweisung christlicher Liebe im gemeinsamen Leben. Beides zugleich wird gefördert im öffentlichen Gottesdienste. Gleichartige Wirkung hat das AM. als die höchste Spitze des öffentlichen Gottesdienstes. Doch unterscheidet es sich von letzterem darin, daß im übrigen Gottesdienste jene zwiefache Gemeinschaft doch nur einseitig gefördert wird. Denn je kräftiger ein Einzelner hervortritt od. je stärker eine gemeinsame Stimmung sich ausspricht, desto mehr wird die eine; je mehr der Einzelne das öffentlich Hingestellte auf sein Verhältniß zu Christo bezieht u. selbstthätig in sich verarbeitet, die andere Gemeinschaft gefördert. Im AM. aber, wo alle Wirkung nur von dem Worte der Einsetzung ausgeht, sind wir nur an die erlösende u. gemeinschaftstiftende Liebe Christi gewiesen, der Austheilende ist nur Organ der Einsetzung Christi, sowie die Empfangenden nur in dem Zustande der aufgeschlossensten Empfänglichkeit; darum ist die Stärkung beider Lebensgemeinschaften hier gleichmäßig.

Der Genuß des Leibes und Blutes Christi im AM. ist nicht wesentlich unterschieden von dem außer dem AM., u. der Ausdruck darum gewählt, weil es keine angemeßnere Bezeichnung für unser Lebensverhältniß zu Christo giebt, als daß das eigne Leben sich periodisch aus der Fülle des seinigen nährt. Das Eigenthümliche ist hierbei nur das Gebundensein des wesentlich selbigen Erfolgs an die durch das Wort Christi gesegnete Handlung.

Wenn die ev. K. auch zugiebt, daß der geistige Genuß Christi, zu dem er selbst schon vor der Einsetzung des AM. einlud, noch jetzt auch ohne Sakrament zu finden sei, so verkennt sie doch nicht des letztern Beziehung auf jene frühere Einladung u. vertraut dem damit verbundnen Worte Christi. Sie tritt daher einerseits gegenüber der katholischen Ansicht, welche auch unabhängig vom Genuß Wein u. Brod für Leib u. Blut Christi achtet, andrerseits der sakramentirerischen u. socinianischen, welche an gar keine Verbindung des AM. mit dem geistigen Genusse des Leibes u. Blutes Christi glauben. Die innerhalb dieser Gränzen liegenden Ansichten, die verträglich sind mit der heiligen Ehrfurcht des Christen vor der Einsetzung Christi, und übereinstimmend mit dem Geist der ev. K., sind die luther'sche, die zwingli'sche u. die in der Mitte zwischen beiden liegende calvin'sche.

Indem der Genuß des AM. allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Vereinigung mit Christo gereicht, wird darin mit eingeschlossen: a) Befestigung der Christen in ihrem Verein unter einander, indem diese nur auf ihrer Vereinigung mit Christo beruht; b) Erneuerung des Glaubens, sofern nämlich der lebendige Glaube unser Selbst-

bewußtsein ist von der Vereinigung mit Christo; c) Vergebung der Sünden, welche aber keine andere ist als in der Wiedergeburt, nur daß sie im AM. gleichsam eine Wiedergeburt der ganzen genießenden Gemeinde ist; d) Erneuerung der Kräfte zur Heiligung, weil es verbunden ist mit dem Bewußtsein einer neuen Einströmung geistiger Lebenskraft aus der Fülle Christi.

Wenn Jemand das AM. genießt, ohne es auf die Störungen der Lebensgemeinschaft mit Christo, denen es als Stärkungsmittel entgegenwirken soll, zu beziehen — u. dieß geschieht in einem Zustande von Gedankenlosigkeit od. im Unglauben an die Kraft des Sakraments — so ist dieß ein unwürdiger Genuß; dieser gereicht dem Genießenden zum Gericht. Denn das AM. erscheint uns als ein Scheidemittel, indem der würdige Genuß die Lebensgemeinschaft mit Christo befördert, der unwürdige aber dieses kräftigste Mittel zu deren Befestigung immer unwirksamer macht, also die Gewalt aller Hemmungen vermehrt.

Der unpassende Ausdruck: Sakrament, dient bloß, um Taufe u. AM. in ihrer Gleichartigkeit zusammenzufassen. Deßhalb verstehen wir darunter: fortgesetzte Handlungen Christi, welche, in Handlungen der K. eingehüllt, seine hohepriesterliche Thätigkeit auf die Einzelnen ausüben u. die Lebensgemeinschaft zwischen ihm u. ihnen fortpflanzt, vermöge deren allein Gott die Einzelnen in Christo sieht.

Lehrstück V. Amt der Schlüssel [1].

Nur wegen ihres Zusammenseins mit der Welt (wodurch nämlich Differenzen entstehen zwischen dem Willen der K. und dem des Einzelnen) kommt der K. gesetzgebende u. ausführende Gewalt zu, wonach sie bestimmt, was zum christl. Leben gehört u. über jeden Einzelnen nach seinem Verhältniß zu diesen Bestimmungen urtheilt. Diese Gewalt geht wesentlich aus der königlichen Gewalt Christi hervor, die Christus der Kirche mit seinem Geiste eingehaucht und zurückgelassen hat.

Lehrstück VI. Gebet im Namen Jesu [2].

Es gehört der K. (nicht aber den Einzelnen) ein Vorgefühl zu haben von dem, was in ihrem Zusammenhang mit der Welt heilsam ist, u. dieß wird natürlich zum Gebet. Denn dieß leitende Vorgefühl, weil es zugleich auf ein Bedürfniß zurückgeht, kann sich unter keiner andern Form mit dem inwohnenden Gottesbewußtsein verbinden. Ein vollkommen richtiges Vorgefühl (worauf die Erhörung des Gebets beruht) hat nur die ganze K. als Abbild Christi; darum ist jedes aus

---

1) Vgl. Red. üb. Rel. S. 246 ff.
2) Vgl. 8te Pred. 1ster Samml. (die Kraft des Gebets, sofern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist).

einem beschränkteren Lebenskreise sich entwickelnde Vorgefühl nur zuverlässig, wenn das der ganzen K. sich darin abspiegelt. Und nur ein solches Gebet, dem das ganze Bewußtsein der K. zum Grunde liegt, u. in dem ihr Gesammtzustand berücksichtigt ist, ist ein wahres Gebet in Jesu Namen, u. der Erhörung gewiß. Die Erfüllung kommt hier nicht deßhalb, weil gebetet wurde, sondern: weil das Gebet im Namen Jesu keinen andern Gegenstand haben kann, als Das, was in Beziehung auf ein Gegebenes in der Ordnung des göttl. Wohlgefallens liegt.

Zweite Hälfte: Das Wandelbare in der Kirche vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt.

Da die einzelnen Bestandtheile der K., als noch immer nicht ganz frei von der Sünde u. deren Gemeinschaft, der „Welt" angehören, so ist kein sichtbarer Theil der K. ganz rein. Dieß begründet den Gegensatz zwischen der sichtbaren u. unsichtbaren Kirche. Die Totalität aller reinen Wirkungen des h. Geistes in ihrem Zusammenhange bildet die unsichtbare K., welche in der Erscheinung, wo nothwendig die störenden u. verunreinigenden Einflüsse der Welt hinzutreten, die sichtbare K. bildet. — Nun ist das reine, die unsichtbare K. constituirende, Werk des h. Geistes a) alles Menschliche dem Göttlichen anzueignen, b) unter den Einzelnen die Gemeinsamkeit des geistigen Lebens hervorzubringen. Aus ersterem folgt die Untrüglichkeit, aus letztrem die ungetheilte Einheit der unsichtbaren K. Die störende Wirkung der Welt hemmt beides u. constituirt hiermit für die sichtbare K.: Irrthumsfähigkeit u. Trennung.

Lehrstück I. Trennung der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der unsichtbaren.

Die Ursache, warum die christl. K. nie ohne Trennung gewesen, ist die, daß auf Veranlassung verschiedener Ausbildungen der Lehre od. der Sitte u. des Lebens in der K. sich Selbstsüchtiges entwickelt, wodurch die Differenzen vergrößert werden u. die Wirkungen des gemeinheitbildenden Geistes gehemmt. Da jedoch die sichtbare K. die unsichtbare in sich hat, so richtet das gemeinheitbildende Princip der letzteren seine Thätigkeit immer gegen diese Trennung, weßhalb der K. nie das Bestreben fehlt, das Getrennte wieder zu vereinigen. — Die Absonderung der Christenheit in bestimmte Kirchengemeinschaften kann, als Vollendung dessen, was in einer göttl. Ordnung u. den Gesetzen der menschlichen Natur begründet ist, nichts Tadelnswürdiges sein [1]); doch völlige Aufhebung der Gemeinschaft zwischen zwei Kirchengesellschaften ist unchristlich. Stehen nun die einzelnen Gemein-

1) Vgl. Red. üb. Rel. S. 355 ff.

schaften in Lebensgemeinschaft mit Christo, so stehen sie, eben durch diese, auch unter sich in Gemeinschaft, so daß mit der Aufhebung der letztern auch erstere fällt. Dieß wäre aber eine Lossagung von dem historischen Christus, also unchristlich. — Auch die Kezer, wenn sie nur Willen u. Überzeugung haben, christlich zu sein, sind in der K., u. zwar als solche, welche durch die Gemeinschaft mit den übrigen Christen geheilt werden müssen. — Alle Trennungen in der christl. K. sind vorübergehend. Denn die, welche auf physischen Gründen beruhen, sind noch immer durch das Einheitsprincip der K. überwunden worden; u. die, welche wahre Individualisirungen des Christenthums sind (röm. u. ev. K.), sind auch vergänglich; denn auch ihnen liegt nur eine Modificabilität der menschlichen Natur zum Grunde, deren Kraft auch der des göttl. Geistes untergeordnet sein muß.

Lehrstück II. Irrthumsfähigkeit der sichtb. K. in Bezug auf die Untrüglichkeit der unsichtb. [1]).

Kein Theil der sichtb. K. ist frei von Irrthum; denn in jedem kommen noch Thätigkeiten des Denkens vor, welche nicht vom h. Geist ausgehen. Diese müssen, da kein Gedanke des Menschen einzeln u. ohne Einwirkung auf die übrigen ist, auch die Gedanken verunreinigen, welche vom h. Geist ausgehen. Doch werden auch immer Einzelne so frei bleiben von diesem Verderben, daß ihnen der Irrthum als solcher einleuchten muß. Hieraus folgt: a) daß keine von der sichtb. K. ausgehende Darstellung christlicher Frömmigkeit vollkommne Wahrheit in sich trägt, daß also keine auch noch so vollständig gemeinsam abgefaßte Bestimmung einer Lehre als unverbesserlich u. für alle Zeiten gültig angesehen werden kann; deßhalb kann kein Gewissen gebunden werden, irgend Etwas als christl. Wahrheit anzuerkennen, als insofern es sich der eignen Überzeugung als schriftmäßig empfiehlt; b) daß in der sichtb. K. alle Irrthümer aufgehoben werden: einerseits stimmen sie schon als Falsches unter sich nicht zusammen u. schwächen einander durch gegenseitigen Widerspruch, andrerseits werden sie verringert durch die fortschreitende Macht der Wahrheit, welche als Wesen der unsichtb. K. auch in der sichtbaren immer bleibt [2]).

Hauptstück III. Vollendung der Kirche.

Die Vollendung der K. in dem Sinne, daß dereinst die Welt ganz in der immerwachsenden K. aufgehen wird, ist im Verlauf des menschl. Erdenlebens nicht zu erreichen. Denn wenn auch das Christenthum allgemein verbreitet wäre, so bleibt doch immer die Erzeugung, u. mit ihr die Sünde, denn kein Mensch ist bei seiner Geburt schon

1) Vgl. Red. üb. Rel. S. 161 ff.
2) Vgl. Red. üb. Rel. S. 354 ff.

wiedergeboren; u. so kömmt die K. immer wieder in Conflict mit der Welt, also nie vollendet. — Da die Vollendung der K. nicht als wirklicher Zustand im christl. Selbstbewußtsein vorkommt, so hat ihre Darstellung nur den Werth eines Ideals.

Der Glaube an Gott schließt nicht schon den an die persönliche Unsterblichkeit in sich. Denn wie die reinste Sittlichkeit u. höchste Geistigkeit des Lebens, so kann auch die Herrschaft des Gottesbewußtseins sich mit einer Ansicht vertragen, welche, der persönlichen Fortdauer entsagend [1]), den gemeinsamen Menschengeist, die Quelle der einzelnen Seelen, als die wahre lebendige Einheit betrachtet, welcher Ewigkeit u. Unsterblichkeit zukommt, die einzelnen Seelen aber als deren vorübergehende Actionen, die sich zu jener höheren Lebenseinheit verhalten, wie in unserm geistigen Leben die einzelnen Momente zur Einheit desselben. Und neben solch frommen Unglauben an die persönliche Fortdauer giebt es einen unfrommen Glauben an sie: es ist die Ansicht, welche in sinnlicher Tendenz Frömmigkeit u. Sittlichkeit nur als Mittel behandelt um zu einer (doch immer sinnlich gedachten) Glückseligkeit dort zu gelangen. — Für den Christen als solchen giebt es für die persönliche Fortdauer keine Gewährleistung als die, welche in dem Glauben an die ewige Fortdauer der Vereinigung des göttl. Wesens mit der menschl. Natur in Christo enthalten ist [2]). Denn so gewiß die menschliche Seele des Erlösers sich einer ewigen persönlichen Fortdauer erfreut, eben so gewiß haben auch alle Menschen (weil alle ihm ähnlich hinsichtlich seiner Menschheit, mit Ausnahme der Sünde) dieselbe zu erwarten. Doch ist deren Art u. Weise uns so verborgen wie Zeit u. Stunde, u. wir haben uns nach Christi Andeutungen nichts Bestimmteres darunter zu denken als „die Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser." Daher wir denn alle näheren Bestimmungen hierüber der christl. gestalteten Fantasie u. Auslegungskunst überlassen u. bei Darstellung der Lehre von den letzten Dingen nur bemüht sind, nichts Unreines in unsre Vorstellungen vom künftigen Leben aufzunehmen. Die kirchl. Lehren hierüber haben nicht gleichen Werth mit den andern Glaubenslehren: denn wir können weder die Art u. Weise der Fortdauer uns im Bewußtsein vorstellen, noch finden wir in der Schrift genügende Auskunft darüber. Daher bezeichnen wir die 4 Lehrstücke hierüber als profetische.

Lehrstück I. Wiederkunft Christi.

Wir glauben daß Christi Verheißungen von seiner Wiederkunft in Erfüllung gehen werden, in Verbindung mit der Beendigung des

1) Vgl. Red. üb. Rel. S. 163—176.
2) Vgl. 8te Pred. 5ter Samml. (d. tröstliche Verheißung Christi an seinen Mitgekreuzigten) u. d. einzelne Pred. am Todtenfeste 1828.

irdischen Zustandes der Menschen. Wesentlicher Inhalt dieses Gedankens ist nur: daß da die Vollendung der K. als Aufhören ihres schwankenden Werdens u. Wachsens nur durch einen Sprung möglich ist, u. nur unter der Bedingung, daß Erzeugung u. Zusammensein der Guten u. Bösen aufhöre, dieser Sprung durchaus nur dürfe angesehen werden als ein Act der königlichen Gewalt Christi.

Lehrstück II. Auferstehung des Fleisches.

Da sich der Mensch ein endliches u. einzelnes geistiges Leben anders als in einem organischen u. leiblichen gar nicht vorstellen kann, so sanctionirte Christus diese so menschliche Vorstellung seines Volks von einer Wiedervereinigung der abgeschiedenen Seelen mit ihren Leibern. Doch erlauben mancherlei Schwierigkeiten nicht, diese Vorstellung zu einer bestimmten Lehre zu erheben, u. als wesentlicher Gehalt der verschiednen Vorstellungen hierüber bleibt nur übrig: „daß die Entwicklung des künftigen Zustandes, wie einerseits durch die göttl. Kraft Christi bedingt, so andrerseits auch als eine kosmische Erscheinung müsse angesehen werden, auf welche die allgemeine Weltordnung angelegt ist.

Lehrstück III. Vom jüngsten Gericht.

Der Glaube der K. an ein jüngstes Gericht, „als eine gänzliche äußere Absonderung der Guten von den Bösen, mit welcher die Vollendung der K. eingetreten wäre" beruht auf dem unrichtig gefaßten Unterschiede zwischen der sichtb. u. unsichtb. K. Denn die äußere Absonderung würde die Unvollkommenheit der K., die aus dem Fleischlichen hervorgeht das in den Wiedergebornen selbst noch ist, doch nicht aufheben. Das Verschwinden alles Sündlichen selbst bei den Wiedergebornen würde aber etwas Zauberisches haben, wenn es durch ein Gericht bewirkt werden sollte. Zur Seligkeit ist das jüngste Gericht nicht nöthig, da sie schon aus der vollkommnen Lebensgemeinschaft mit Christo hervorgeht. — Obschon nun die Vorstellung von einer Scheidung der Personen selbst durch Christi Reden begünstigt wird, so müßten doch dessen Aussprüche viel bestimmter sein, wenn wir jene Vorstellung für wirkliche Anschauung Christi halten müßten. Das Reinste was in jener Vorstellung liegt, ist die Idee: daß wenn die Vollendung unsrer Gemeinschaft mit Christo gesetzt wird, alsdann die Bösen u. das Böse, möge auch Beides sein wo es wolle, für uns nicht mehr als solches vorhanden ist, sondern die irdische Ansicht ganz der gewichen sein wird, vermöge deren das Böse nicht ist, weil Gott nicht kann der Urheber desselben sein.

Lehrstück IV. Ewige Seligkeit u. Verdammniß.

Die Vorstellung, daß von der Auferstehung an sich die Wiedergebornen in einem Zustand unveränderlicher Seligkeit im

Anschauen Gottes befinden werden, die Nichtwiedergebornen aber in dem einer nicht zu vermindernden Unseligkeit, leidet an großen Widersprüchen. Denn a) eine keiner Steigerung fähige Vollkommenheit in einem endlichen Wesen, ein gemeinsames Leben welches ohne Gegenstand gemeinsamer Thätigkeit ist, völlige Gleichheit aller Seligen, die nicht erschlaffend wirkte, — das können wir uns nicht klar denken; b) denken wir uns die Seligkeit als den Zielpunkt, der im neuen Leben erst soll erreicht werden, so bringen wir mit dieser Steigerung Ungleichförmigkeiten, Schwankungen u. Alles was das irdische Leben charakterisirt, hinein, u. es ist die Vollendung der K. damit noch nicht gesetzt; c) auch das Anschauen Gottes als unmittelbares Erkennen läßt sich nicht denken, ohne wahre Rückkehr zu Gott mit Aufgebung unsres besondern endlichen Daseins. Daher muß unser Gottesbewußtsein immer ein vermitteltes bleiben; u. es ist für uns genug nur immer Gott in Christo zu schauen u. alles Übrige nur als das Reich Gottes u. also Gott in Allem u. mit Allem, ohne daß je ein Streit entstände zwischen dem Gottesbewußtsein u. irgend einem andern. Aber auch auf dieser Stufe gleich bei der Auferstehung zu stehen, können wir uns nicht denken, ohne daß die Identität unsres Wesens gefährdet würde.

Eben so wenig rein ist die Vorstellung von einer ewigen Verdammniß; a) die Seligen können, wenn nicht die Vollkommenheit des menschl. Geschlechts soll rückgängig gemacht werden, nicht ohne Mitgefühl sein mit den Verdammten. Dieses müßte, weil es ohne Hoffnung wäre, ihre Seligkeit trüben, u. damit wäre die vollkommne Seligkeit aufgehoben; b) körperliche Schmerzen werden vermindert durch die Macht der Gewohnheit u. das Bewußtsein sie ertragen zu können; c) Qualen des Gewissens können wir uns nicht denken ohne wirkliche Besserung; und die Verdammten wären in der Verdammniß, weil da ihr Gewissen schärfer wäre, besser als in diesem Leben. — Und vermöchten wir auch, uns eine ewige Verdammniß klar zu denken, so müßten die Zeugnisse dafür ganz schlagend sein: daß nach Gottes Rathschluß der größte Theil des menschl. Geschlechts in unwiederbringlicher Unseligkeit verloren ginge. Da nun solche Zeugnisse nicht vorhanden sind, so räumen wir gleiches Recht der milderen Vorstellung ein: welche durch die Kraft der Erlösung eine dereinstige Wiederherstellung aller menschl. Seelen ahndet.

Dritte Form. Die göttl. Eigenschaften die sich auf Gnade u. Erlösung beziehen.

Der Eine Gegenstand der göttl. Weltregierung ist die Pflanzung u. Verbreitung der K., od. das Reich Gottes in seiner ganzen Ausdehnung u. der ganzen Folge seiner Entwicklung, u. alles Einzelne ist nur ein Gegenstand der göttl. Regierung in diesem u. als

in diesem. Nach dem Wahlspruch des christl. Glaubens: „zu ihm (dem Erlöser) sind alle Dinge geschaffen," müssen wir sagen: von Anbeginn sei Alles vorbereitend u. mitwirkend eingerichtet in Bezug auf die Offbg Gottes im Fleisch, sowie seitdem Alles mitwirke um dieselbe auf das Vollkommenste in die ganze menschl. Natur überzutragen und das Reich Gottes in derselben zu gestalten. Die göttl. Thätigkeit in der Weltregierung stellt sich unsrer menschlichen Anschauungsweise dar als Liebe u. Weisheit.

Lehrstück I. Die göttliche Liebe [1]).

Die göttl. Liebe ist die Eigenschaft des göttl. Wesens, vermöge deren es sich mittheilt, u. wird (da der Christ Alles auf das Werk der Erlösung u. das Reich Gottes bezieht) in dem Werk der Erlösung erkannt. Daß aller Besitz des Gottesbewußtseins eine göttl. Mittheilung an die menschl. Natur sei, und nicht durch eigne menschl. Kraft errungen werden könne, das liegt schon wesentlich in dem allg. Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit. Gott ist die Liebe, d. h. seine Gesinnung, sein Wesen spricht sich in ihr vollkommen aus.

Lehrstück II. Die göttliche Weisheit.

Die göttl. Weisheit ist die in der Erlösung bethätigte göttl. Selbstmittheilung „als das die Welt ordnende u. bestimmende Princip," u. eine andre wahrhaft christl. Vorstellung von der göttl. Weisheit kann es wohl nie geben, als daß in der göttl. Weltordnung Alles in Verbindung gesetzt sei mit der Offbg in Christo u. im h. Geist. So daß Alles nur insofern Gegenstand der göttl. Weisheit u. Liebe (die von jener unzertrennlich ist)ist, als es der göttl. Mittheilung fähig ist od. in eine Lebensverbindung mit Dem gebracht werden soll, in dem diese Mittheilung ihren Sitz hat. Da aber der h. Geist darauf treibt, sich Alles zum Organ anzubilden, so liegt dem Menschen ob „die Welt zur besten Welt zu machen." So lange dieß Geschäft noch nicht vollendet ist, so lange kann uns auch die göttl. Weisheit in der Welt noch nicht vollkommen erscheinen; u. die Welt ist nur insofern die beste Welt [2]) od. die vollkommne Offbg der göttl. Weisheit, als sie der Schauplatz der Erlösung u. der h. Geist in den Begnadigten die letzte weltbildende Kraft, zugleich der Geist der Herrschaft ist u. der Erkenntniß.

Schluß. Von der göttlichen Dreiheit.

Was in der Darstellung der Erlösung das Wesentliche war, das ist es auch hier, nämlich 1) daß Christus nur durch das Sein Gottes

---

1) Vgl. 2te Pred. 2ter Samml. (daß wir nicht Knechte Gottes sein sollen, sondern Freunde); die 16te 5ter Samml., bes. S. 412 ff. u. die 4te ders. Samml., bes. S. 108.

2) Od. nach der 2ten Aufl.: die gute Welt.

in ihm Erlöser ist, 2) daß die christl. K. der Träger u. Fortbeweger der Erlösung nur dadurch ist, daß ihr Gemeingeist eine Vereinigung des göttl. Wesens mit der menschl. Natur darstellt. — Der kirchl. Lehrsatz, daß in dem Einen u. ungetheilten göttl. Wesen drei Personen von gleichem Wesen u. gleicher Macht bestehen, hat so gefaßt (weil nicht unmittelbare Aussage unsres frommen Selbstbewußtseins) nicht gleichen Werth mit den die verschiedenen Modificationen unsres frommen Selbstbewußtseins darstellenden Sätzen, sondern seine Abzweckung ist nur eine zusammenstellende u. verknüpfende. Es kommt nämlich darauf an a) jene beiden wesentlichen Punkte unter sich in das richtige Verhältniß zu stellen, vornämlich damit das göttl. Wesen in der einen Form nicht für geringer gehalten werde als in der andern, b) zu verhüten, daß nicht ein vielgötterischer Schein entstehe, sondern das in der Vorstellung der Dreieinigkeit gesonderte Sein Gottes doch in der Einheit des göttl. Wesens zusammengehalten werde.

Eine diesen Anforderungen entsprechende Formel, die als allg. Richtmaß für alle Zeiten aufzustellen wäre, besitzen wir aber nicht, werden auch wohl nie (da wir weder für das Sein Gottes in Bezug auf die Welt, noch für dessen Unterschied von dem Sein Gottes an und für sich, worauf sich doch unsre Bestimmungen beziehen müßten, eine solche bestimmte Formel besitzen) eine solche finden. Daher muß die Bestimmung dieser Vorstellung als ein nicht völlig auflösbares Problem in beständiger Bewegung bleiben. —

Die Dreiheit kann in dem göttl. Wesen als etwas Ewiges von uns nicht anders gedacht werden, als daß uns entweder Einheit od. Dreiheit als das Geringere erscheint, also immer gegen die allein der Sache angemessene Voraussetzung: daß das Wesen, in welchem die drei Personen gleich sind, das göttl. Wesen sei, u. die Macht auch die göttliche. Letzteres vorausgesetzt, können wir die Frage: „wie nun diese Dreiheit sich verhält zu der Einheit des göttl. Wesens?" nicht anders beantworten als dahin, daß in allen drei Gliedern das göttl. Wesen dasselbige ist, jedes derselben aber von den übrigen sich durch etwas ihm Eigenthümliches unterscheide, was in dem göttl. Wesen an u. für sich nicht gesetzt ist. Die Gottheit verhält sich also dergestalt, daß sie in den drei Personen so ist (in jeder durch etwas Andres näher bestimmt) wie der Gattungsbegriff in den einzelnen Dingen [1]).

---

1) Vgl. Schl. üb. d. Ggsatz zwischen der Sabellian. u. Athanasian. Vorstellung v. d. Trinität. Berl. theol. Zeitschr. 1822. H. 3. S. 29 ff., wo Schl. als eigne Ansicht aufstellt: Das göttl. Wesen an u. für sich ist der Eine verborgne Gott, die Dreiheit der offenbare. — Der Vater ist Offbg des Einen Gottes, indem er die Welt schuf u. mit ihr sich einigt. Der Sohn ist Offbg des Einen Gottes in der Person Jesu Christi. Der h. Geist ist Offbg des Einen Gottes, der mit der Kirche sich einigt.

Will man das Verhältniß nicht so denken, so wird es gar nicht können bestimmt gedacht werden. Wird es aber nach dem angegebnen Typus gedacht, so kann dieß auf zweifache Weise geschehen. Nach der einen (realistischen), welche das Allgemeine als das eigentlich Seiende betrachtet, tritt die Dreiheit zurück, nach der andern (nominalistischen), welche das Einzelne für das eigentlich Seiende ansicht, tritt die Einheit zurück. — Beziehen wir das Verhältniß auf die göttl. Ursächlichkeit, so kann man, an obiger Voraussetzung festhaltend, sagen: die göttl. Thätigkeiten kommen dem Einen ungetheilten göttl. Wesen zu, u. den einzelnen Personen nur sofern sie in diesem sind (hier tritt die Dreiheit zurück), od. umgekehrt, wo dann die Einheit zurücktritt. — Daß die drei Personen vollkommen gleich gesetzt werden, wird zwar überall gefordert, ist aber in keiner kirchl. Darstellung wirklich geschehen. Denn indem Gott dem Vater die Zeugung zugeschrieben wird, Christo u. dem h. Geiste aber nicht, so wird doch die Macht und die Herrlichkeit des Vaters als größer gesetzt als die der andern, welche zum Vater, der Sohn als gezeugt, der Geist als ausgehend, in abhängigem Verhältniß stehen.

Historische Kritik der Glaubenslehre Schleiermacher's [1]).

Bald nach dem Erscheinen dieses großartigen dogmat. Systems erhob sich ein Streiter nach dem andern dafür wie dagegen; jeder Satz ward von den mannigfaltigsten Seiten her beleuchtet, oft mißverstanden, zuweilen mißgedeutet; und, obschon Theologen fast aller Farben, wie Philosophen ihre Waffen an ihm versuchten — wobei es sich denn nicht selten trifft, daß gerade das von dem einen getadelt wird, was ein andrer Schleiermacher'n zum großen Verdienst anrechnet —: noch scheinen die Akten darüber nicht geschlossen.

Die erste Anschuldigung war: daß Schl's ganze Glbsl. darauf hinarbeite den Pantheism in die christl. Dogmatik einzuführen [2]). —

---

1) Hierbei können wir nur auf die bedeutendern Einwürfe gg. Schl's System Rücksicht nehmen, wobei wir jedoch die verschiednen Seiten auseinanderhalten, von denen aus das System angegriffen wurde.

2) Hall. Lit. Zeitg v. 1823 No. 115. 116. 117. dgg. Twesten (Dgmtk I. S. 235 f. Anm.): „Zu den falschen u. irreleitenden Ansichten von diesem Werke gehört die, als sei es nur ein Versuch, den Pantheism in die chr. Dgmtk einzuführen. Gesetzt, es herrschten wirklich panth. Vorstellungen in demselben, so wäre dieß eben etwas Außerwesentliches, mit der Hauptsache nicht Zusammenhängendes. Oder will Jemand behaupten, es sei dem Pantheism eigen, daß er das Wesen der Rel. im Gefühl finden müsse, od. wer das Wesen der Rel. im Gf. finde, sei nothw. Pantheist? Kann Jmd dieß behaupten der da weiß, daß gerade der größte u. geistreichste Gegner des Panth. in allen seinen Gestalten, Fr. H. Jacobi, das Gf. als die einzige Quelle

Ein Andrer findet als Hauptfehler des Werkes, aus dem alle übrigen Fehler hervorgegangen, den Umstand: „daß Schl. die Glbsl. auf das rel. Gefühl, auf das christl. Gottesbewußtsein in uns begründe, statt umgekehrt dieses auf jene (auf das Wort der Lehre) zu begründen; denn unser Gottesbewußtsein kann als ein schon getrübtes nichts Andres wahrhaft reinigen u. erleuchten, sdern bedarf selbst erst der rechten Richtung u. Reinigung durch den Glauben"[1]).

Braniß[2]) wendet Folg. ein: Schl's absol. Abhängigkeitsgefühl ist nur die Hülle für den höheren Gedanken: „daß Gott in der menschl. Seele auf eine unmittelbare, von der Welt schlechterdings geschiedne Weise wirkend sei;" sobald wir denselben aus dem abs. Abhängig-

---

eines dem Panth. entgegengesetzten Glaubens bezeichnete? Ich bekenne mich unumwunden zum Theism, glaube aber dadurch auf keine Weise mit der von Schl. aufgestellten Ansicht v. Wesen der Rel. in Widerspruch zu kommen. Doch worauf stützt sich jene Meinung vom Panth. der Schl. Dogmtk? Zum Theil auf e. beschränkten Begriff v. Theism, zum Theil auf ein Mißverständniß v. Schl's Absicht, wenn er, um Dogmtk u. Speculation ganz auseinander, u. daher auch die erste abzuhalten, daß sie der spec. Entscheidung nicht vorgreife, nur den Punkt bezeichnet, bis zu welchem auch e. dem Pantheistischen sich nähernde Ansichtsweise dem christl. Bwßtſ. nicht durchaus widerspreche; wird ihr denn damit schon ein Vorzug eingeräumt? Überhaupt aber scheinen sich Manche in Das nicht finden zu können, was e. der schönsten Seiten dieses Meisterwerks sein dürfte, jene großartige Toleranz, die sich, so viel möglich, über die Gegensätze zu stellen u., ohne sie zu verkennen, doch nachzuweisen weiß, wie sich das christl. Bwßtſ. gleichmäßig in ihnen ausdrücken könne." — Vgl. auch das u. v. Schl. u. Schmid gg. Delbrück's Anklage des Panth. Gesagte.

1) Dgg. Twesten a. a. O.: „Das Hauptverdienst dieses Werkes finde ich .... vielmehr darin, daß es die Dogmtk auf die Thatsachen des christl. Bwßtſs als ihre Grundlage u. ihren wahren Gegenstand zurückgeführt u. dadurch sowol den Glauben selbst gg. die Eingriffe einer ihre Gränze verkennenden Wissenschaft gesichert, als auch der Glbsl. ihre Selbständigkeit wieder gegeben hat; denn diese erscheint nun nicht als e. bloße Zusammensetzung v. theils hist. theils specul. Elementen, sdern hat ihre unabhängige u. lebendige Quelle im christl. Gemüthe. Der syst. Geist, die dialekt. Kunst, kurz die wissenschaftliche Vollendung in der Durchführung dieser Ansicht hat allerdings ihren Werth für sich, ist aber bes. deßhalb wichtig, weil sie die Möglichkeit klar an den Tag legt, von ihr aus die Dogmtk zu begreifen, mithin e. ähnliche Bestätigung ihrer Wahrheit abgiebt, als e. Hypothese durch ihre Hinlänglichkeit zur vollständigen Erklärung des aus ihr Abzuleitenden empfängt."

2) „Üb. Schl's Glbsl. e. krit. Versuch. Berl. 1824." Braniß sucht mit Resignation auf s. eignen Ansichten, sich ganz in die Mitte des Schl. Systems hineinzuversetzen, u. dass. in sich reproducirend, aus dem System selbst zu zeigen, inwiefern dass. seinen Principien gemäß ausgeführt sei; als Resultat ergiebt sich, daß, wofern dem System die Ansichten zu Grunde liegen, welche Br. darin findet, dieses sich in sich selbst aufhebt.

keitsgf. gewonnen haben, hat letzteres im System keine Bedeutung mehr. Schl. dgg. bedient sich jenes höheren Gedankens nur dazu, um die Befugniß, das Abhängigkeitsgf. zum Grundgedanken einer Glbsl. zu machen, darzuthun, macht aber dann von jenem Gehalte keinen Gebrauch weiter, u. das Sichabhängigfühlen an sich bildet nun das Wesen der Frömmigkeit selbst. So wird, was in Wahrheit nur vorläufige Reflexion sein kann, bei Schl. wesentliches Princip, dgg. das unmittelbare Sichmanifestiren Gottes in dem Menschen, welches in Wahrheit allein der letzte Grund aller Frömmigkeit sein kann, zur beiläufigen Folgerung. — Rel. u. Philosophie sollen nach Schl. streng geschiedne Gebiete sein; u. doch läßt sich nach dem was Schl. zur Begründung dieser Scheidung sagt, weder der Philosoph von dem Religiösen innerlich scheiden, noch Philosophie von Religion objectiv sondern, so daß der Unterschied zur bloßen Hypothese wird. Auch enthält Schl's Dogmatik, trotz dieser postulirten Scheidung, u. trotz der Berufung auf Schr. u. symb. B. nichts, was in einer ganz unabhängig vom kirchl. Lehrbegriff auf rein speculat. Wege gebildeten Ansicht enthalten wäre. — Schl's Satz: „soll Frömmigkeit als höchste Stufe des Selbstbewußtseins bestehn, so müssen fromme Erregung u. die sinnlichen Gefühle in jedem Moment Eins werden, d. h. die höhere Stufe muß die niedere in sich aufnehmen" sagt nichts als: soll Frömmigkeit als höchste Stufe bestehen, so muß sie als höchste Stufe nicht bestehen, sondern mit der niedern Eins werden. Schl. muthet uns hier zu, anzunehmen, Frommes u. Sinnliches falle gewissermaßen in einander u. gewissermaßen außer einander, u. in diesem „Gewissermaßen" schwebt die ganze Glbsl. — Indem Schl. die zwiefache Offbg Gottes, die aus seinem System nothwendig hervorgeht (die unmittelbare u. außerweltliche im frommen Gf. u. die für das sinnliche Gf. in der Welt sich darstellende mittelbare), läugnet, wird er seinem eignen Princip untreu. — Mit Schl's Ansicht, daß in jeder geschichtlichen Offbg Gottes die göttl. Causalität der im allgemeinen Geschichtszusammenhange gegebenen gleichgesetzt sei, ihr also nicht widersprechen könne, steht in Widerspruch die Behauptung der geschichtlichen Existenz eines rein unsündlichen Christus. Denn für eine absolut sündlose Entwicklung giebt es nicht nur keine natürliche Causalität, sondern alle natürliche Causalität ist einer solchen absolut entgegengesetzt. Demnach durfte Schl. nur die Idee der Erlösung, nicht die Erlösungskraft als vollkommen in dem Erlöser setzen, ohne seiner Ansicht von einem bloß immanenten, in der Welt sich vollständig offenbarenden, unpersönlichen Gotte zu widersprechen [1]).

1) Hierauf erwidert Schl. in s. ersten Sendschreiben an Lücke. Stud. u. Krit. 1829: Ich würde dems. vollkommen recht gg. mich geben, wenn ich behauptete, was er mich behaupten läßt. Daß die geschichtliche Form der Erlösung schon mit Christo selbst anfange, also auch,

Bretschneider [1]): Gefühl u. Selbstbewußtsein sind nicht identisch; jenes ist ein nicht nothwendig mit Bewußtsein verbundner Zustand; dieses das Wissen von dem Zustande, der ein Fühlen, Thun od. Denken sein kann. Auch ist nicht das Gefühl, sondern das Wissen od. Auffassen der Gottesidee das Ursprüngliche in der Rel. [2]). Selbst wenn Gottes Wesen den menschl. Geist berührte, ehe er Gott erkennte, würde der Mensch doch nur das Gefühl von einem dunklen Etwas, nicht von Gott haben, u. da die Beziehung des Gefühls auf Gott das Eintreten der Gottesidee in's Bewußtsein voraussetzt, so könnte man jenes dunkle Gefühl auf keine Weise Frömmigkeit nennen, weil man sonst alle dunkle Gefühle auch dahin rechnen müßte [3]). —

---

daß sie in ihm zuerst als minimum gesetzt sein soll, kann Br. mit Recht von mir verlangen; aber er kann es doch nur, so wie es mit der Voraussetzung stimmt, die ich einmal als die christl. Grundvoraussetzung angenommen u. an der ich fest halte, „nämlich der Kraft nach ist sie ganz u. ausschließend in ihm gesetzt u. in seiner Person keine Spur von Erlösungsbedürftigkeit;" u. ohne diese Grundvoraussetzung zu zerstören, kann ich keinen Kampf mit sich selbst, um eine Ergebung in den Willen Gottes zu erkämpfen, in Christo zugeben. Demohnerachtet war die Erlösung als Thatsache in der That noch Null auch nach der Erscheinung Christi vor seiner darauf gerichteten Thätigkeit, u. so blieb sie auch als geschichtl. Erscheinung etwas sehr Geringes, so lange Christus auf Erden war. Daß aber auch die Kraft der Erlösung in Christo ein minimum gewesen sein müßte, das hängt mit meiner Darstellung nicht zusammen; denn nur mit der ihm einwohnenden göttl. Kraft wird er diese besondre geschichtl. Person. Wer dieß nicht annehmen kann, der kann aber weder das System meiner Glbsl. in seine Gesinnung aufnehmen, noch auch das kirchl. System, sdern muß sich dann zu der Ansicht wenden, die auf e. gemeinsame Erlösung Aller durch Alle hinausläuft, in der Christus nur e. ausgezeichneten Punkt bildet.

1) Im Journal f. Prediger Bd 46. St. 1. Bd 47. St. 1. 1825; die der 3ten A. sr Dogmtk 1828 beigegebne Abhdlg üb. d. dogmat. Syst. Schl's u. s. w. Vgl. Vorrede u. §. 12 der 4ten A. sr Dogmtk.

2) Übereinstimmend Tzschirner in d. Briefen eines Deutschen.

3) Dgg. Schl. im 1sten Sendschr. u. s. w.: Die Differenz üb. Gf. u. Selbstbwßtf. ist als bloßer Wortstreit leicht zu heben, da ich Gf. anders brauche wie Br. u. nicht auch bewußtlose Zustände darunter verstehe. Dgg. helfen gegen die Behauptung Br's u. Tzschirner's: „d. Gf. gehe immer erst von der Vorstellung aus u. das rel. Gf. v. der Idee Gottes," alle Beweise der Erfahrung nicht; denn ihre eigne innere Erfahrung sagt ihnen doch immer das Gegentheil. „Der Grund unsrer auseinandergehenden Überzeugungen scheint mir nämlich darin zu liegen, daß die beiden verdienten Theologen erst durch ihre geistige Beschäftigung mit der Theologie zu einer lebendigen christl. Frömmigkeit gelangten, während ich dieß innere fromme Leben kannte, ehe noch in mir ein Gedanke aufgestiegen war an meinen künftigen Beruf; deßhalb ist mir aus meiner innern Religionsgeschichte gewiß, daß die Frömmigkeit unabhängig ist von jeder Einsicht in irgend einen Zusammenhang ergriffner Ideen, u. jene Theologen thun Unrecht, wenn sie behaupten, ihre eigne innere Geschichte

Das Gefühl der Abhängigkeit sagt nur eine gegenwärtige Hemmung (Abhggkt) aus, ist also kein absolut bestimmtes; nur durch das Vermögen der Ideen wird es auf's Absolute bezogen. Da aber gegen gar Vieles in der Natur uns keine Gegenwirkung gestattet ist, die Sünde aber eine Gegenwirkung des Unfrommen gegen Gott ist, so wird das Gf. absoluter Abhggkt uns weit mehr auf die Welt als auf Gott hinweisen[1]). — Das abs. Abhggktsgf. ohne die Idee des Guten kann nur Furcht u. Grauen, nicht Liebe erwecken, daher einer Theorie des christl. Glaubens, der die Liebe hervorhebt, nicht zu Grunde gelegt werden[2]).

Schl's Theorie von Sünde und Erlösung ist unhaltbar, u. giebt diesen Lehren einen Sinn, den die chr. K. nie damit verbunden hat; woraus folgt, daß die K. bisher statt der Sache nur das leere Wort gehabt, mithin die Erlösung erst jetzt u. nur bei denen angehe, die deren wahren, erst durch Schelling, dem Schl. mit seinem

---

müsse nothwendig die aller Menschen sein; im Ggthl giebt es im Volke gar Viele, deren Frömmigkeit rein u. gut, während sie doch nur sehr unvollkommne Ideen v. Gott haben. — Übrigens werden noch lange nicht alle dunkle Gefühle Frömmigkeit, weil sie ja nicht alle e. absol. Abhggkt aussagen.

1) Dgg. Elwert üb. d. Wesen der Rel. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1835. Hft 3. S. 52: Die Möglichkeit solcher Consequenzten (wie die v. Bretschn.: daß den Weltkörpern gegenüber auch keine Gegenwirkung möglich sei) ist abgeschnitten, sobald wir nur nicht vergessen, daß das absol. Abhggktsgf. nicht wie das von relat. Freiheit od. Abhggkt an e. gegebnen Gegenstande haftet, indem es durch diesen zwar veranlaßt werden kann in das Bwßtſ. hervorzutreten, aber nicht in dem Verhältniß zu ihm seinen Ursprung hat, sdern allem irgendwie Gegebnen vorangeht, als der das ganze Dasein u. die gesammte Thätigkeit des Menschen begleitende Grundton, als die Grundstimmung seines Bewßtſs Deßwegen ist es denn auch in keinem einzelnen Momente des Bwßtſs erschöpft, sdern weil dieser nothwendig durch ein Gegebnes, das dem endlichen Sein angehört, erregt wird, so ist es immer nur das Mitbestimmende in demselben. — Schl. a. a. O. u. A. 2 ſs chr. Glbs §. 4. 2: Könnte wohl Jemand aus meinen Worten herauslesen, daß Frieren od. Schwitzen e. absol. Abhggkt beweisen? Wir üben vielmehr auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es sagen, in demselben Sinn in welchem sie auf uns einwirken, auch ein Kleinstes von Gegenwirkung aus. Der Grund v. Br's Meinung liegt wohl darin, daß er glaubt, da das Gf. immer nur e. gegenwärtige Hemmung aussage, so könne es auch immer nur e. relative Abhggkt aussagen. Das gilt aber wohl v. dem sinnlichen Gf. woran sich das geistige entwickelt; aber nicht v. diesem selbst.

2) Dgg. Schl. (Sendschr. I.): Dieß gehört zu den „Mißverständnissen die ich nicht verschuldet;“ denn §. 9 der Glbsl. kam es ja eben „auf e. Erklärung an, die alle Arten von Frömmigkeit unter sich begriff, also auch jene niedrigsten, die sich nur als Furcht u. Grauen äußern können.“ Auch kann von e. „Begründen“ bei mir nicht die Rede sein, nur von e. „Erklären.“

rein philos. System wenigstens sehr nahe steht[1]), offenbar gewordnen Sinn erfassen; a) die Forderung, daß das Gottesbewußtsein (das bei Schl. nicht Bwßtſ. von Gott, sondern ein Sein Gottes[2]) unter der Form des Bwßtſs ist) ein ununterbrochen herrschendes sein soll, widerspricht der Natur der Gefühle u. des Bewußtseins, welche nicht ununterbrochen fortdauern können, weil sonst das Bwßtſ. zur fixen Idee würde[3]); b) der natürliche Zwiespalt zwischen sinnlichem u. geistigem Bwßtſ., worauf Schl. das Erlösungsbedürfniß gründet, erscheint nur dann als vorhanden, wenn man auf manichäische Weise die Sinnenwelt als etwas an sich Böses u. Gotte Entgegengesetztes ansieht; c) die Vernunft kann, als an ein sinnliches Leben (dessen natürliche, volle Entwicklung nicht Sünde zu nennen ist) gebunden, gar nicht absolut sein wollen, ohne ihre Individualität zu vernichten, daher Schl's Forderung: der Mensch müsse seine Persönlichkeit aufgeben u. sich mit e. allg. Gottesbwßtſ. verschmelzen, unmöglich; d) „daß wir uns des Widerstrebens unsrer sinnlichen Erregungen gegen das Gottesbwßtſ. als unsrer That, der Gemeinschaft mit Gott aber nur als etwas Mitgetheilten bewußt sein sollen,“ widerspricht aller Erfahrung, wonach gerade die geistigen Erregungen weit mehr unsre That sind als die sinnlichen; e) der Satz „jeder Lebenstheil, der als ein Ganzes für sich betrachtet unsre That ist, ohne das Gottesbwßtſ. in sich zu tragen, ist Sünde,“ wird von Schl. durch den andern wieder aufgehoben: „das Bwßtſ. der Sünde haben wir überall, wenn unser Selbstbwßtſ. durch das mitgesetzte Gottesbwßtſ. als Unlust bestimmt wird;“ denn hiernach würde gerade die Hauptsünde nach Schl's erster Bestimmung, wo das Gottesbwßtſ. gänzlich fehlt, also auch keine Unlust erwecken kann, keine Sünde sein; f) um den Bgr.

1) Dgg. Schl. a. a. O.: Wenn mich Dr. Br. mit den specul. Dogmatikern zusammenstellt, mich der ich gar nicht darauf eingerichtet bin in der Dogmtk zu philosophiren; u. wenn er mir e. Abhängigkeit v. der Schelling'schen Philosophie zuschreibt, welche ich darin zeigen solle, „daß ich die Weltentwicklung als e. werdende Persönlichkeit Gottes betrachte u. die Gegensätze des Individuellen u. Absoluten als Sünde,“ so kann ich nichts anders thun als protestiren, bis man mir zeigen wird, wo eines von beiden in meinen Schriften vorkommt. Vgl. H. Schmid „üb. Schl's Glbsl.“ S. 6 u. 217: wenn auch Schl. „in den Grundlagen seiner Weltansicht“ mit Spinoza u. Schelling zusammentrifft, so kann man ihn doch nicht geradezu, wie Br. gethan, der Schelling'schen Schule beizählen; vielmehr steht er in vieler Hinsicht ganz auf kritisch-psychologischem Boden.

2) Dgg. Schl. a. a. O.: „Warum soll mein Gottesbwßtſ. in dem Menschen gerade Gott selbst sein u. nicht ein Bewußtsein von Gott? Da es doch mit Selbstbwßtſ. u. Weltbwßtſ. im Zusammenhang vorkommt: kann wohl mit Recht die eine Zusammensetzung anders verstanden werden als die andere? od. ist das Weltbwßtſ. in dem Menschen auch die Welt selbst?“

3) Durch die o. a. Erklärung Elwert's scheint dieser Einwand erledigt.

der Erbsünde zu begründen, verläßt Schl. den Boden der psycholog. Speculation, u. behauptet, auf das für das innere Selbstbwßtſ. nichts beweiſende Gebiet der äußern Erfahrung tretend [1]): „im Menschen sei ursprünglich sowohl Unsündlichkeit als Sünde möglich gewesen, aber nur letztere sei wirklich geworden, wegen der Einseitigkeiten u. Ungleichheiten der sinnlichen Natur, die in den ersten Menschen liegend, sich fortgepflanzt u. entwickelt hätten.“ Schl. hebt diese irrige Behauptung selbst wieder auf, wenn er, um des Erlösers Unsündlichkeit darzuthun, behauptet: „diese sei bedingt gewesen durch vollkommnere Mittheilung des Geistes in Christo als in den ersten Menschen;“ denn hiernach würde die Schuld, warum nicht auch sie unsündlich sich entwickelt, an der Kargheit mit der Gott ihnen den Geist mittheilte, nicht an dem fehlerhaften Typus, in den sich die Sinnlichkeit hineingeartet, liegen; g) Schl's Theorie vom Gottmenschen ist nicht nur unvereinbar mit dem N. T., welches zu deutlich von einem Seelenkampfe des Erlösers spricht, sondern auch unhaltbar schon in sich: denn wenn nach Schl. das Gottesbwßtſ. anfangs nur als „bewußtlose Kraft“ im Erlöser war, so war seine Unsündlichkeit nicht Werk seiner sittlichen Freiheit, u. er hört auf ein Vorbild der Gläubigen zu sein, die nur eine unzureichende Gabe dieses Gottesbwßtſs empfingen; denn er hat damit aufgehört wahrer Mensch zu sein, dessen Wesen es widerstreitet, die Herrschaft des Gottesbwßtſ. über die Sinnlichkeit, wonach er zeitlebens zu streben hat, gleich mitgetheilt zu bekommen ohne Kampf u. Mühe.

Delbrück [2]): Schl's Glbsl., als der All=Einheitslehre zugethan,

---

1) Schl. weist an versch. O. (Sendschr. I. S. 272 f. Sendschr. II. S. 492 f. 503, 523, 530) die Beschuldigung zurück: daß er „das Kunststück hätte machen wollen, das Christenthum irgend woher zu deduciren od. philoſ. zu construiren;“ u. nennt es das unerwartetste Mißverständniß: als ob die in ſ. Glbsl. aufgestellte Analyse des Selbstbwßtſ. etwas Andres sein wollte, als ganz einfach u. ehrlich nur empirisch. „Denn deßhalb wirft mir Br. meine Theorie der Erbsünde als e. Inconsequenz vor, weil diese wirklich empirisch sei. Ist es wirklich nicht deutlich genug, daß, wo ich von Bwßtſ. der Sünde, von Erlösungsbedürftigkeit, von der Befriedigung, die wir bei Christo finden, rede, ich wirklich erfahrungsmäßige Thatsachen meine u. nicht etwa vor der Erfahrung hergehende Thatsachen des Bwßtſ.? Steht es nicht schon vor dem Text im Motto? steht es nicht schon vor der ganzen Dogmatik in der Encyklopädie?“

2) Ferdinand Delbrück „Erörterungen einiger Hauptstücke in Schl's Glbsl. Bonn 1827.“ Veranlassung hierzu gab e. Stelle in D's Schrift „Melanchthon d. Glaubenslehrer, Bonn 1826,“ worin er S. 78 mit Bezug auf Schl. gesagt: „heut zu Tage, da es nicht an Versuchen fehlt, die Satzungen verhängnißlehriger Schulweisheit mit den kirchlichen künstlich zu verflechten, um sie mit e. heiligen Scheine zu umkleiden, der Schwachsichtige üb. ihren wahren Gehalt leicht verblenden kann.“ Dieß veranlaßte „3 theol. Sendschreiben

ist mit den Grundsatzungen des apostol. Christenthums unvereinbar [1]), ja nicht einmal anzusehen als ein dem Boden der Kirchenweisheit entsproßnes Gewächs, sondern als ein künstlich dorthin verpflanztes, welches Dasein, Wachsthum u. Gedeihen einzig der Philosophie verdankt [2]). — Denn 1) wenn Schl. die „zu einer bestimmten Zeit geltende Lehre" vorträgt, so wird seine Dogmatik eine Dienerin der Zeit, welche aus den in unaufhörlichem Flusse befindlichen Jahres- u. Tagesmeinungen einen Lehrbegriff aufbaut [3]). 2) Wenn Schl. als Glaubenslehre hinstellt, was er nur durch wissenschaftliche Untersuchung fand, od. als wissenschaftliche Erkenntniß, was seine Bewährung nur im Offbgsglauben findet, so artet bei ihm das Freundschaftsverhältniß zwischen kirchl. u. weltlicher Weisheit in unnatürliche Vermischung aus [4]). 3) Schl's Begriff der Frömmigkeit widerstreitet dem innersten Wesen des Christenthums, dessen Höchstes die Liebe; sie kann aber nicht bestehen ohne freie Persönlichkeit des Liebenden u. des

(v. Sack, Nitzsch u. Lücke) nebst briefl. Zugabe Schl's. Bonn 1827." worin die von D. unter die apost. Glbsregel herabgesetzte h. Schr. wieder in ihr Recht eingesetzt, u. D. aufgefordert wird, üb. das Anzügliche jener u. a. Stellen Rede u. Antwort zu geben. Hierauf erschienen jene „Erörterungen."

1) Dgg. J. Nitzsch (Stud. u. Krit. 1828. S. 640 ff.): „Was den Zweck der Erörterungen betrifft, Schl. aus den Gränzen des apost. Christenthums hinauszuweisen, so wird man von Verwunderung üb. e. solchen ergriffen, wenn man das apost. u. nicän. Symbolum mit Schl's Glbsl. vergleicht. Denn wer findet unter den 3 Artikeln einen, der nicht bei Schl. ganz u. voll hervorträte? Der christl. Glaube als e. Glaube an Christus den Eingebornen, ist doch wohl gerade von ihm mehr als von irgend e. andern als Grundartikel dargestellt worden! Schöpfung der Welt lehrt Schl. genug, um sich in dem ersten Artikel mit seinem Glauben anzutreffen, u. welche bestimmte Satzung irgend eines der 3 Artikel hätte nicht bei ihm wenigstens eben so gute Anerkennung als bei Delbr. gefunden?"

2) Dgg. die o. auf Bretschneider's Einwurf a. Stelle aus Schl's Sendschr.

3) Dgg. Nitzsch a. a. O.: Kaum hätte ein absichtlicher Textverdreher unwahrer auslegen können. „Die in einer christl. Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltende Lehre" ist es was Schl. zum Gegenstande der syst. Darstellung in der Dogmatik macht. Ist aber ein Zeitalter in Sachen des Glaubens nur ein meinendes? od. sind es die Meinungen, aus welchen Schl. das System zu bilden verspricht? ist nicht von der Zeit insofern geredet, als sie die christl. Glbsgemeinschaft als ihren Kern in sich schließt? u. für wen denkt und arbeitet der dogmat. Theolog, wenn nicht mit den gewesenen Geschlechtern der irdischen Kirche für die jetzigen u. künftigen?

4) Dgg. Nitzsch a. a. O.: Nach D. gehen der Kirchenweise u. der Weltweise von verschiednen Ursätzen aus; jener von geoffenbarten, die geglaubt werden müssen, dieser von solchen, die er in unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseins nachweist. Wenn demnach jener Sätze glauben muß, er mag sie sich mit dem Leben des Herzens u. Geistes angeeignet haben od. nicht, so wird der Weltweise mit Recht vor dem Schicksal „des traurigen Collegen" zurückbeben.

Geliebten; diese geht unter bei Schl.[1]). 4) Welches Vertrauen können wir zu einem Kirchenlehrer fassen, der, um auszumitteln, was Christenthum sei, nicht in das Innere desselben eindringt, sondern, was nur der Religionsphilosoph darf, seinen Standpunkt über demselben nimmt? 5) Schl's Behauptung von des Christenthums Verhältniß zum Judenthum widerstreitet dem „einhälligen" Christenglauben, nach dem vielmehr das Ansehn des N. T. mit dem des A. T. steht u. fällt[2]). 6) Schl's Ansicht vom Verhältniß des Pantheism zum Mono- u. Polytheism ist „gänzliche Verkennung od. absichtliche Entstellung dieser 3 Hauptformen aller Religion, die einander schlechterdings ausschließen;" auch kann die Frömmigkeit eines Pantheisten nicht völlig dieselbe sein als die eines Monotheisten, sondern beider Frömmigkeit muß ein ganz verschiednes Gepräge annehmen. Schl's Gott ist ein alles Zeitliche u. Räumliche durchdringendes Wesen, welches nicht darf unter den Gegensatz von Freiheit u. Nothwendigkeit gestellt werden, ein Wesen das ohne Wahl u. Absicht[3]), von seines

---

1) Dgg. Nitzsch a. a. O.: Ist denn der Mensch als unabhängig von der Welt u. wirksam gegen sie nicht frei, nicht persönlich gedacht? und ist unter solchen Verknüpfungen der Lehre, als sie bei Schl. sich vorfinden, nicht in dem Bgr. bewußter Abhggkt die Behauptung des persönlichen Wesens schon mit enthalten? Doch man will mehr, man will e. Freiheit gegen Gott, das Bewußtsein eines Widerstreben-Könnens. Ist denn das in der That das Religiöse an eurem Bwßtſ. im Gegensatze des Nichtreligiösen, daß ihr fühlt, ihr könnet Gott widerstreben? u. erscheint nicht gerade in den religiösesten Gemüthszuständen uns jedes Können, sei es auch ein Widerstreben-Können, als ein verliehenes, selbst abhängiges u. bedingtes? Wer ist denn euer Gott, wenn er bedingend u. doch nicht absolut bedingend sein soll? Oder bedingt Gott den Menschen nicht absolut, weil er ihn anders bedingt als die unpersönliche Creatur, weil er ihn als einen freien bedingt? Möchten sich doch die, welche des Menschen Freiheit zu einer absoluten erheben wollen, wenigstens nicht so stellen, als ob sie mit dem Christenthum gg. Schl. stritten, da die h. Urkunden fast ganz ausgeschrieben werden können für die entgegengesetzte Lehre! — Und wie mag doch D. die Liebe als e. Ausnahme vom Abhggktsgf. geltend machen können? Er kennt doch wohl, was die Griechen schon von der gleichen u. ungleichen Liebe gesagt. Daß wir als Christen Gott nur so lieben, daß wir wissen, er hebe uns zu sich hinauf u. sei zugleich Stifter u. Geber dieser Liebe, bedarf nicht erst der Erwähnung.

2) Gg. diese Ansicht Schl's erklären sich selbst Schl's Freunde, J. Nitzsch (bes. Syst. d. chr. Glbs §. 30 f.) u. Sack (in s. Apologetik, u. s. Recension v. Schl's Festpred. in den Stud. u. Krit.).

3) Wo hat dieß Schl. gesagt? Stimmt es etwa mit seiner Ansicht von der Erlösung, welche er als „ewigen Rathschluß" Gottes darstellt? Und warum vergißt D. hier, bei Schilderung des Gottes Schl's, der Liebe u. Weisheit? warum nennt er diesen Gott so oft den liebeleeren Weltgeist? Spricht nicht Schl. schon §. 83. 1, ſr Glbsl. von einer „heiligen Allgegenwart u. liebenden Allmacht?

Seins Beschaffenheit getrieben, die Welt nicht erschaffen hat, sondern fortwährend verursacht, indem es in den endlichen Dingen alles Mögliche verwirklicht, alles Wirkliche vernothwendigt [1]). Diese Lehre, die einzig folgerechte von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, hat Schl. mit einer Strenge durchgeführt, die sie unwiderstehlich macht [2]); aber sie widerspricht völlig den Satzungen des einhälligen Christenglaubens. Die Liederstrophe: „Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten, darüber will er früh u. spat mit seiner Gnade walten," muß nach Schl. heißen: „Auch was Gott nicht geschaffen hat, das muß er doch erhalten, darüber muß er früh u. spat mit seiner Obmacht walten." Das Christenthum ist die vollendete Vermenschlichung der Gottheit; dagegen geht Schl. in deren Entmenschlichung noch weiter als Fichte u. Spinoza, indem er von dem spinoz. Gottesbegriffe die Ausgedehntheit, von dem fichtischen die Selbstthätigkeit ausscheidet, von jenem dagegen die Willenlosigkeit, von diesem die Unpersönlichkeit beibehält u. beide mittelst eines dritten zu einem Gedankenbilde verflicht [3]). 7) Nach Schl. ist das Bewußtsein des Men-

---

hat er nicht einen eignen § (§. 183 fr Glbsl.) den Worten gewidmet „Gott ist die Liebe" u. sagt er nicht (§. 185. Zus.), daß erst in Verbindung mit der Liebe alle andern Eigenschaften ihre volle Bedeutung erhalten? Muß man nicht fast glauben, D. habe jene Worte niedergeschrieben, ehe er von Schl's Dogmatik den zweiten Theil gelesen?

1) Dgg. Schl. a. a. O.: Wenn D. für das Christenthum fordert, daß die Welt ein zufälliges Werk Gottes sei, so sollen also alle Diejenigen Pantheisten heißen, welche sich nichts Zufälliges in Gott denken können. In diesem Sinne wird dann bald der größte Theil der denkenden Christen mit mir pantheistisch sein. Aber wenn nun diese zu Hrn. D. sagen: „wir können nicht anders, als den, der in Gott etwas Zufälliges postulirt, für einen Atheisten halten?" Und ist „von Ewigkeit geschaffen" u. „nicht geschaffen" etwa einerlei? — H. Schmid (üb. Schl's Glbsl. S. 217, 226 ff.): Wenn Schl. den Schöpfungsakt nicht in e. bestimmte Zeit setzt, sondern als ewigen Akt Gottes auffaßt, so ist dieß nicht pantheistisch; denn die unbedingte Abhängigkeit des Seins der Welt von Gott ist ganz dieselbe, mag sie in e. bestimmten Zeitpunkt gesetzt werden od. nicht. Die bibl. Aussprüche aber von der zeitlichen Schöpfung sind nur symbolisch u. bildlich für die ausmalende Fantasie, da der reinen Idee gemäß alle zeitliche, mithin endliche Bestimmung aus der Thätigkeit Gottes abgesondert werden muß.

2) Dgg. Schmid „üb. Schl's Glbsl. u. s. w." Wenn Delbrück trotz dieser Anerkennung die wissenschaftliche Bestimmung ganz von sich weist u. sich dagegen auf die Auctorität des posit. Christenglaubens beruft, so ist freilich damit alle weitere wissenschaftl. Verständigung abgeschnitten, u. nichts weiter zu entgegnen, als daß wir einen Glauben, der mit wissensch. Bestimmung unvereinbar od. im Widerspruch ist, als wahren christl. Glauben nicht anerkennen können.

1) Dgg. Schl. a. a. O.: „Ein andrer als er die beiläufige Bemerkung liest, es könne auch e. pantheist. Frömmigkeit geben — e. Bemer-

schen von Willensfreiheit, und Unterschied zwischen Gutem u. Bösem [1]) nur Täuschung; aber e. Lehre, die zwischen Gutem u. Bösem keinen

---

kung, die ich dem schuldig zu sein glaubte, was ich in den Reden üb. Spinoza gesagt, von der ich aber selbst bemerke, sie gehöre gar nicht dahin, weil keine Religionsform pantheistisch sei — klatscht sein εὕρηκα in die Hände u. ruft: was dürfen wir weiter Zeugniß! — Und wie mußte ich mich wundern, meine Erklärung üb. Gott, wobei ich weder rechts noch links nach irgend e. Philosophen gesehn hatte, sdern ganz einfältig das allen frommen Christen gemeinsame Gefühl gefragt u. dieses nur so zu beschreiben gesucht, daß ich es nicht auf einer andern Seite verletzte, wenn ich ihm auf der einen zu genügen suchte, diese auf e. ganz andern chemischen Wege reproduzirt zu sehen aus e. wundersamen Zersetzung von Spinoza u. Fichte! Aber ist es auch wirklich dieselbe Erklärung? od. meint D. etwa, das Ende meiner Glbsl. eigne mir nicht, sei mir nicht so ernst als der Anfang, trotz dem was ich üb. das Verhältniß beider Theile zu einander gesagt? — Und die Strophe die er gedichtet in meinem Namen ist e. ganz besondrer Liebesdienst. Fehlt es etwa an Verherrlichung der göttl. Gnade in meiner Glbsl.? od. habe ich mich nicht ebenso gegen alles Muß in Gott erklärt, wie gegen jede Ähnlichkeit mit einer auf Wahl, d. h. auf Schwanken u. Unsicherheit gegründeten Freiheit?" — u. H. Schmid a. a. O.: Weit entfernt auf e. panth. Philosophem seine Glbsl. zu gründen, sucht Schl. vielmehr den Bgr. des Pantheism als e. religiös u. dogmatisch unbedeutsamen u. nur der Speculation gehörigen Gegenstand aus der Glbsl. ganz zu beseitigen u. hält daher sein eignes Urtheil darüber sorgfältig zurück. Delbr. wenn er in Schl's Ansicht von Gott u. Welt überall Panth. findet, ging von e. zu engen Bgr. des Theism aus, welcher Gott u. sein Verhältniß zur Welt ganz anthropomorphistisch faßt u. jede freiere u. reinere Ansicht für Panth. hält. Die rein ideale Ansicht läßt streng wissenschaftlich für den Bgr. eine nur negative Bestimmung, durch Entfernung aller endlichen Schranken zu; Schl. aber hat eben die rein ideale Ansicht, welcher das eigenthümliche Princip der absol. Abhggkt der Welt von Gott zu Grunde gelegt worden, durchgeführt; wobei aber immer sowohl der Unterschied der Welt von Gott, als auch das selbständige einzelne Dasein, also die Persönlichkeit Gottes streng festgehalten wird. Denn wohl hat er mit einer bewundrungswürdigen Schärfe die Negation alles Endlichen an dem Bgr. Gottes ausgeführt, aber nie das selbständige Wesen Gottes selbst negirt, sdern immer nur die endlichen Bestimmungen dieses endlichen Wesens. Nur dann aber tritt Panth. wirklich ein, wenn diese Gränzen überschritten u. positiv die Einheit Gottes mit der Welt behauptet wird. — Wenn Delbr. wegen Verwerfung eines menschlichen (willkürlich wählenden) Willens u. einer menschlichen (sinnlich bedingten) Persönlichkeit Gottes, Schl. den Vorwurf macht, er fasse Gott als willenlos u. unpersönlich, so hat er die irrige Ansicht, als ob das Wesen der Persönlichkeit bedingt werde durch sinnliche Beschränktheit, so daß ein Wesen, an dem diese negirt werde, die Persönlichkeit verliere, die doch unverlierbar auf der Selbständigkeit des Geistes selbst beruht. Diese bleibt u. wenn auch der Geist von aller Beschränktheit befreit wird; u. Gottes Persönlichkeit u. Selbständigkeit steht erhaben über allen Negationen der Endlichkeit.

1) Daß die Darstellung des christl. Bwßtſs von der Sünde, in Schl's

andern Gegensatz, als welcher seinen Grund hat in der verschiednen Auffassung der göttl. Wirksamkeit bei dem einen wie bei dem andern, anerkennend, Gott gleichermaßen zum Urheber von beiden macht, u. das Bwßtſ. der Willensfreiheit in ein täuschendes Gefühl der Selbstthätigkeit auflösend, der Gottheit e. von diesem täuschenden Gefühle unabhängige Heiligkeit abspricht ist nicht apost. christlich. 8) Der wahrhafte Christus u. der Schl's haben „nichts mit einander gemein od. doch nur sehr wenig mehr als den Namen. Denn Schl. erklärt die Hauptsatzung des einhälligen Kirchenglaubens, von der stellvertretenden Genugthuung, vermöge deren Christus e. unendliche Schuld durch ein unverschuldetes unendliches Leiden büßte [1]), für unhaltbar. 9) Wenn Schl. den Glauben der K. an persönliche Fortdauer als seine Überzeugung aufstellt, so läßt sich dieß mit den Hauptsätzen auf denen seine Glbsl. beruht, nicht vereinigen [2]).

Baur [3]): Schl's Christenthum ist sehr übereinstimmend mit dem der häretischen Gnostiker [4]). Denn der historische Christus wird bei beiden zum idealen, zur bloßen Vernunftidee, u. das Chri-

---

Glbsl. von einer gewissen Täuschung über die einschlagenden christl. Lehren nicht ganz frei sei, indem ein System wie das seine keinen Platz habe für das wirkliche Böse, giebt auch Nitzsch zu.

1) Ist dieß wirklich einhälliger Kirchenglaube? wenigstens kannte man die größte Zeit der christl. K. hindurch diese Lehre gar nicht als solche; erst im 12ten Jhdert kam sie durch Anselm v. Canterbury in das kirchl. System. So gut sie aber durch diesen Dogmatiker hineinkommen konnte, so gut durfte sie auch durch Schl. wieder hinausgewiesen werden.

2) Dgg. Nitzsch a. a. O.: Wenn auch Schl's allgemeines rel. Wissen als solches nichts von persönlicher Fortdauer gewußt, so hindert ihn doch nichts, in seiner Dogmatik, wo er von den Thatsachen seines eigenthümlich christlichen Bewußtseins ausgeht, dieselbe zu behaupten.

3) F. C. Baur Osterprogramm v. 1827: Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora. P. II: comparatur Gnosticismus cum Schleierm. theol. indole; s. Anzeige hierüber tüb. Zeitschr. f. Theol. 1828. 1. St. S. 220—264; u. dess. christl. Gnosis Tüb. 1835. S. 626—668; 713 u. o.

4) Dgg. Nitzsch Stud. u. Krit. 1828. Hft 4. S. 836 ff.: Schl. zeigt keine Analogie mit den häret., wohl aber mit den kath. Gnostikern Clemens u. Origenes. Ebenso H. Schmid Oppositionsschr. f. Theol. u. Philos. 1829. Bd 2. Hft 1: Die häret. Gnostiker stellen die Idealisirung des Christenthums durch philos. Construktion dar, ausgehend von der Einheit des Historischen u. Idealen; Schl. dgg. bringt, vom Historischen aus erst durch Hinaufdeutung desselben zur Idee, die Einheit zwischen beiden hervor. Schl. selbst zählt die von Baur gg. ihn aufgestellten Sätze zu denen, welche aus fast unbegreiflichen Mißverständnissen hervorgegangen seien, bes. aber daraus, „daß B. den Unterschied zwischen der Aufgabe der Einleitung u. der Dogmatik selbst nicht beachtet u. in ersterer Sätze gesucht habe, die doch nur in der Christologie zu finden gewesen."

stenthum ist beiden kein freier Willensakt Gottes, sondern Resultat einer naturgemäßen Entwicklung; beide stellen Gott unter der Form einer successiven Entwicklung dar. — Schl. unterscheidet 3 Momente der Idee Gottes: 1) den absol. Gott im strengsten Sinn. 2) Gott, sofern in ihm noch keine Bez. auf Christum. 3) Gott in Christus od. die durch das Bewußtsein der Erlösung in Christus vollendete Idee Gottes. — Anstatt die h. Schr. als Einzige Erkenntnißquelle der christl. Theologie voranzustellen, entwickelt er seine ganze Dogmatik aus einem unmittelbaren Gefühle, also etwas Idealem u. kommt so auf die Idee der Erlösung und des Erlösers, welchem er alle Eigenschaften, die dem Ideal eines Erlösers zukommen, auf gut Glück u. ohne erst zu prüfen, ob sie auch an dem geschichtlichen Jesus v. Nazareth waren, zuschreibt. Ob aber letzterer wirklich die ihm idealiter zuertheilten Eigenschaften habe, ist doch eine rein historische Frage, die nur durch eine hist. Untersuchung der ev. Geschichte beantwortet werden kann [1]). — Nach Schl. bilden nur solche Sätze den eigentlichen Inhalt der christl. Dogmatik, welche die innern Gemüthszustände beschreiben u. aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein genommen sind. Dann ist aber der hist. u. kirchl. Charakter keine wesentliche u. nothwendige Eigenschaft der Glaubenslehre; die hist. Seite der Glbsl. ist ganz untergeordnet der idealen (philosophischen), u. es kann in jedem Falle der histor. Christus nur eine dem idealen untergeordnete Bedeutung haben; wäre dieß nicht, so müßte der histor. Christus getrennt von dem urbildlichen unter die zweite Form gehören. Und wenn Schl.

1) Dgg. Nitzsch a. a. O.: Wenn Schl. vom Gefühle u. nicht von der Schrift ausgeht, so schließt das erste die engste Beziehung auf die Schrift nicht aus. Denn man kann sehr wohl von einem allgemeinen Begriff der Rel. ausgehen u. dieses dann doch im hist. Christth. modificirt auffassen, ohne damit das letztere für bloße Idee zu erklären, u. darf das Christth. als bestimmte (teleolog.) Form des Abhängigkeitsgf. auffassen, ohne damit aus dem Vermögen des Menschen zur Ausbildung der Rel. in der sittl. Form eine das Christth. erzeugende Naturkraft zu machen. Ferner wird auf dem bloßen Wege hist.-biblischer Untersuchung Niemand zur Überzeugung kommen, daß Jesus der Christ sei, sonst müßte der Beweis für das Christth. empirisch sein u. in Demonstration sich vollenden, was ganz mit dem Dogma vom Zeugniß des h. Geistes streitet. Ist vielmehr der geglaubte Erlöser nicht überall zugleich in gewissem Sinne ideeller Jesus? u. ist es nicht eben auch historisch, daß die App. auf innere Erfahrung des Heils gedrungen haben? Würde nicht jeder deßfallige Vorwurf das Urchristenthum selbst mit treffen? u. Schl. a. a. O.: Herr Dr B. hat nicht bedacht, daß es in der Einleitung nur darauf ankam, dem Christenthum seinen Ort unter den verschiednen Rel. zu bestimmen, u. daß alle weitere Ausführung dessen, was die Person Christi betrifft, eben darum in die Dogmatik selbst gehört, weil sich Alles im Christth. auf diese Person bezieht. In der Einleitung war nur zu zeigen, wie der Bgr. der Erlösung müsse gefaßt sein, wenn er solle den Centralpunkt einer besondern Glaubensweise bilden.

zur Erklärung der Vereinigung des Urbildlichen u. Geschichtlichen in Christus ein Wunder anerkennt (wonach das Übernatürliche auch wieder natürlich ist), so ist nicht einzusehen, warum die menschl. Natur nicht aus sich selbst ein reines Urbild erzeugen konnte, kraft desselben Wunders, das jene Vereinigung bewirkte. Wenn ferner Schl. von jedem fordert, „sich zu erinnern, daß ihm in u. aus einer frommen Gemeinschaft seine Glaubensweise geworden," so stellt er damit die zweite Form der ersten voran. Wird aber das rel. Gf. nach der ersten Form als ein Zustand des unmittelbaren Selbstbewußtseins genommen, so kann es dann nicht wieder als ein von einer äußern Gemeinschaft abhängiges betrachtet werden, sondern in Bez. auf letztere nur wie in einem Reflex, in dem es sich selbst objectivirt, erscheinen [1]. — Sind aber alle dogmat. Sätze in jeder der drei Formen vorzutragen,

1) Dgg. Schl. a. a. O.: Was ich ausdrücklich gegen dergleichen idealistisches Zeug gesagt, wird von ihm dafür gewendet, u. wenn es nicht anders geht, so muß es so gehen, daß, weil durch das, was ich sage, e. Voraussetzung des Hrn. Dr. B. nicht beseitigt ist, eben diese Voraussetzung die meinige sein muß. Wenn mir Sätze als die meinigen aufgestellt werden, wie „es könne nichts in dem hist. Theile, der Glbsl. nämlich, sein, was nicht zuvor in dem idealen od. philos. gewesen," od. „daß ich drei Momente in der Idee Gottes statuire," von denen noch dazu zwei so schlecht gefaßt sind, daß sie sich nicht einmal ausschließen, ... so kann ich gar keinen Beruf fühlen, mich in einen Streit zu mengen, der gg. einen Schl. geführt ist, in dem ich mich gar nicht wiedererkennen kann. — Und wenn ich sage, daß einem Lehrgebäude, welches die Sätze der zweiten u. dritten Form übergehen wollte, die rechte geschichtliche Haltung fehlte, sagt nicht der Zusammenhang, daß hier nicht von der christl. Glbsl. im Allgemeinen, sondern nur von einer möglichen Anordnung derselben die Rede ist? Bin ich also Schuld an der Verwechslung zwischen der gesch. Haltung eines Buches u. dem gesch. Charakter der christl. Glbsl. selbst? u. Nitzsch a. a. O.: Allerdings durfte Schl. im Allgemeinen die Gemeinschaft in der Rel. von der erregenden Kraft der rel. Gefühlsäußerungen ableiten u. dann doch, was die christl. Lehre betrifft, fordern, daß die in ihr ausgedrückte Gefühlsthatsache sich bewußt sei, aus der Gemeinschaft zu stammen u. von einem äußerlich gegebnen Punkte Ursprung zu haben. Denn die im Allgemeinen von Innen nach Außen entstandne Gemeinschaft kann nicht nur selbst wieder Ursitz einer ganz eigenthümlichen Wirkung von Außen nach Innen werden, sondern wenn die Außenwelt u. die Gemeinschaft neu u. schöpferisch bestimmt wird durch die göttl. Causalität, so kann sie auch das Medium u. der Anfang einer verhältnißmäßig neuen u. schöpferischen Bestimmung des innern persönl. Bwßtsis abgeben. — Auch läßt sich sehr wohl einsehen, warum nicht in jeder Seele, kraft desselben Wunders das in Christo statt fand, das menschliche Urbildliche erzeugt werden könne. Denn daß die menschliche Seele sündhaft sei u. doch ein reines Urbild erzeugte, wäre nichts Übernatürliches, sondern Unnatürliches u. Widerspruch mit sich selbst.

warum hat es Schl. nicht vorgezogen, nach ihnen auch die Einleitung der Glbsl. vorzutragen [1])?

Steudel [2]): Das Bewußtsein der schlechthinigen Abhggkt kann nicht als Wesen der Frömmigkeit aufgestellt werden, weil damit nicht bestehen kann, daß wir als freie Wesen die göttl. Weltordnung zu verwirklichen haben; in dem absoluten Abhggktsgf. müßten wir aber das Bewußtsein unsrer selbst als Person aufgeben [3]). — Schl's Christus verschwimmt dadurch, daß er als Belebendes (sofern er Anfangspunkt ist) u. als Belebtes (sofern er angeeignet wird) vorgestellt wird, aus einer histor. aufgetretnen Person in eine bloß ideelle; wer seine Idee sich aneignet ist erlöst. — Schl. erkennt nicht alle Aussprüche Christi für Wahrheit, indem er von dem Engelbegriff sagt: „Christus u. die App. haben ihn nur so gebraucht, wie überall jeder sich jeden volksthümlichen Begriff aneignet." Demnach könnte aber noch ein vollkommnerer Christus kommen, der unbestochen von unbegründeten Volks- u. Zeitvorstellungen, nur volle Wahrheit verkündete [4]).

1) Dgg. Schl. a. a. O.: „Hätte Herr Dr. B. bedacht, daß ich von jenen 3 Formen nur in Bez. auf dogmat. Sätze rede, in der Einleitung aber kein einziger eigentlich dogmat. Satz zu finden ist, so würde er mir nicht zugemuthet haben, eine solche Verwirrung zu verursachen."

2) Steudel († 1837): tüb. Zeitschr. v. 1828. St. 1. S. 74—199; St. 2. S. 74—120. Vgl. f. Glbsl. d. ev. prot. K. S. 33 64. 83 f. 128 ff. 131 ff. 151 ff. 167 f. 184 f. 200—212. 245. 280 ff. 347 ff. 404 f. 438. 484 ff.

3) Dgg. Schl. in den beiden Sendschr.: Nur wer sich einen Gott denken kann, der Akte der Selbstbeschränkung ausübt, kann sich mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absol. Abhggkt erhebt; wer sich dgg. mit solchen Akten Gottes nicht zu befreunden vermag, wie ich denn meine Unfähigkeit hiezu gern bekenne, der bringe die Vorstellung von einer „absoluten Freiheit gegenüber der absol. Abhggkt," dergleichen ich auf keine Weise zugeben kann, zum Opfer. — Auch Herrn Dr. Steudel's Beschuldigungen beruhen auf Mißverständnissen u. auf einer Logik, auf die ich mich nicht verstehe.

4) Dgg. Schl. a. a. O.: glaubt Herr Dr. St. nicht, daß ich von e. wirklichen Christus rede, so hätte er mir die Gründe dafür in meiner Christologie nachweisen sollen, nicht aber auch nur bei den Vorbegriffen stehen bleiben sollen. Denn meinte ich keinen wirklichen Christus, so hätte doch irgend etwas Doketisches in meine Christologie hineinkommen müssen. Allein statt auf dieses Jagd zu machen, scheint St. selbst in das Doketische hineinzufallen, wenn er meint, die Persönlichkeit Jesu sei gar nicht volksthümlich bestimmt gewesen; denn dann müßte doch wirklich Maria, die jüd. Blut hatte u. jüd. Constitution, ein bloßer Durchgangskanal gewesen sein. — Bei den Vorstellungen von Engeln u. Teufel kommt es aber zuerst darauf an, ob es religiöse sind od. nur kosmologische; u. dann fragt sich: ob Vorstellungen Jesu nicht religiösen Gehalts ebenso von dem Sein Gottes in ihm afficirt sind, als die rel. . . . Wenn wir uns aber über die Qualität jener Vorstellungen nicht einigen können, so möchte ich doch fragen, ob wir uns denken sollen, Jesus habe von

— Schl's Ansicht von den Wundern steht in Widerspruch mit der Erklärung, welche Jesus selbst über den Zweck der Wunder giebt, u. seine ganze Untersuchung über die Wunder erweist soviel als gar Nichts [1]). Nur die Willkür kann behaupten, daß die Anschaulichkeit der Wunder im Verlaufe der Zeit zurücktrete; u. das Surrogat, das Schl. an ihrer Stelle uns bietet: „die immer zunehmende Kunde von dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi" ist etwas sehr Unzuverlässiges [2]). — Schl. schiebt unter dem Namen „Positives" dem Supranaturalism etwas ganz andres unter als letzterer darunter verstehen kann. Für Schl. ist es: nur die unabweisliche menschliche Zuthat zu dem Allgemein-religiösen, für den Supranat. aber: ein Inbegriff göttlicher Wahrheiten, durch welche das dem Menschen mittelst seiner Vft Erkennbare ergänzt u. erweitert wird [3]). — Wenn nach Schl. die göttl. in Christo gewordne Offenbarung sich trübt in Allen auf welche sie übergeht, was berechtigt uns dann, Christum für den Gipfel der Offbg zu halten. Würde, durch Berufung auf solche Trübung, nicht ebensogut der Muhamedaner den Muhamed als den Reinen u. Gipfel der Offbg hinstellen u. zeigen können, wie wirklich mittelst seines Glaubens der schönste Sühnungsbund zwischen dem sinnl. u. frommen Bwßtſ. gestiftet worden [4]). Nach Schl. dürfen wir die Erlösung auf die Person Jesu nicht in

dem Verhältniß der Erde zur Sonne, gewiß etwas bloß kosmologisches, die kopernikanische Vorstellung gehabt od. die gemeine? Ich glaube, wie man auch antworte, wird man auf die dort von mir gemachte Unterscheidung zwischen Überzeugung im strengern u. weitern Sinn zurückkommen.

1) Dgg. Schl. a. a. O.: Wenn die Dogmatik Formeln aufstellen soll, um Natürliches u. Übernatürliches mit Sicherheit von einander zu scheiden, so muß sie ja metaphysisch werden u. speculativ, u. das ist für mich gerade dasselbe wie der Eingriff der geistlichen Macht in das weltliche Gebiet.

2) Dgg. sagt schon Lessing in seiner Duplik (5tem Bde sr Werke Berl. 1825): „Der Abgang der Augenzeugen wird uns reichlich durch etwas ersetzt, was selbst die Augenzeugen nicht haben konnten. Sie hatten nur den Grund vor sich, auf dem sie, in Überzeugung von seiner Sicherheit, ein großes Gebäude aufzuführen wagten. Und wir — wir haben dieses große Gebäude selbst aufgeführt vor uns. Welcher Thor wühlt neugierig in dem Grund seines Hauses, bloß um sich von der Güte dieses Grundes zu überzeugen? .... Ich lobe mir, was über der Erde steht, nicht was unter der Erde verborgen liegt. Vergieb es mir, lieber Baumeister, daß ich von diesem nichts weiter wissen mag, als daß es gut u. fest sein muß. Denn es trägt, und trägt so lange."

3) Gegen Schl's Bgr. v. Positiven erklärt sich auch Nitzsch (Syst. d. chr. Glbs. 3. A. S. 44) u. H. Schmid, s. u.

4) Dgg. Schl. a. a. O.: ein unlogisches Verfahren, wie St. mich mittelst meiner eignen Lehre in den Muhamedanism hineinzulocken meint, welches seine Widerlegung in Dem findet, was ich in der Einleitung meiner Glbsl. über den Muhamedanism gesagt.

dem Sinne zurückführen, daß der Glaube des Einzelnen an ihn, die Zuflucht des Einzelnen gerade zu dieser Person den Erlösungsbedürftigen auch den Segen der Erlösung von ihr hinnehmen ließe, sondern das Zustandekommen der Erlösung ist bedingt durch die Einwirkungen der Gesammtheit auf den Einzelnen; und einen Heiland, an welchen der Supranaturalist sich wendet mit seiner Schuld u. seinem Mangel, als zu dem Helfer, der eben sein Bedürfniß kennt, findet er in Schl's Erlöser nicht. Dieser Helfer zerrinnt in eine Gemeinschaft, welche durch das, was sie selbst besitzt u. bewahrt hat, anregen kann; bei der aber der Einzelne keinen Rath u. keine Hülfe finden mag, als soweit er nach empfangner Anregung sie sich selbst spenden mag [1]).

Schmid [2]) wendet vom Standpunkt der fries'schen Philosophie

1) Wie stimmt dieß mit dem, was Schl. von dem Verhältniß der Einzelnen zum Erlöser u. zu einander sagt (Glbsl. II. S. 550 ff. v. Abdmahl)?: die Gemeinschaft des Einzelnen mit Christo wird „gestärkt durch jedes fromme Insichkehren des Gläubigen, während dessen er sich auf der einen Seite den Einflüssen der Welt verschließt, auf der andern aus der Schrift mittelbar od. unmittelbar Christum sich vor die Augen stellt." Und wenn Schl. weiter sagt: „Die Wirkung aber auf die Gemeinschaft eines Jeden mit Christo hängt ab von der persönlichen Selbstthätigkeit, mit der ein jeder das öffentlich Hingestellte auf sein Verhältniß mit Christo bezieht u. in sich verarbeitet. Daher kann die eine schwach sein, wo die andere stark ist u. umgekehrt. .... Vielmehr ist es nur die ganze erlösende Liebe Christi, an welche wir gewiesen sind."

2) H. Schmid üb. Schl's Glbsl. mit Bez. auf die Red. üb. Rel. Heidlbg 1835. Im Allgemeinen gilt gg. diese höchst geistvolle, ausführlichste Kritik: daß sie insofern verfehlt ist, als sie Schl's Eigenthümlichkeit nach dem Maaßstab der fries'schen Philos. nicht nur beurtheilen, sondern auch verbessern will, während letzteres doch nur mit Erfolg geschehen kann von dem, der sich mit Verzichtleistung auf seine indiv. Ansicht, wie Braniß versucht hat, ganz in den Mittelpunkt des Systems Schl's versetzt u. so den Geist des Systems erfassend, die einzelnen Glieder wohl einer vollkommneren Ausbildung entgegenführen kann. Zwar findet Schmid einen gemeinsamen Grund für die beiderseitigen Systeme, bes. „in dem rationalen Elemente, der psychologisch-kritischen Grundlage, dem teleolog. Charakter den Schl. dem Christth. vindicire, u. in der Bemühung, der Rel. ein selbständiges Gebiet im menschl. Geistesleben festzustellen, indem Schl. das Wesen der Rel. als Gefühl fasse." Man hat hingegen schon mit Recht bemerkt: „daß dieses bloß zufällige äußere Berührungspunkte seien der beiden innerlich entschieden divergirenden Systeme, u. daß Schm. sich selbst täusche, wenn er an eine große Verwandtschaft derselben glaube." Wenn Schm. von dem rat. Elemente in Schl's Dogmatik aus das Supranaturalistische in ihr bekämpft, so daß oft seine Kritik über Schl. zur Polemik gegen die christl. Dogmen wird, so scheint er ganz vergessen zu haben, was Schl. über den Unterschied des Dogmatikers und des Philosophen gesagt. Schl. erhebt, von rein empirischen Thatsachen ausgehend, das Christliche welches

gegen Schl. ein: In der Bestimmung des Gefühls bei Schl. fehlt dessen Auffassung „als Zustandes der Lust u. Unlust, als Bestimmung des Werthes der Dinge;" nur durch diese Beziehung der Geistesthätigkeit auf Lust u. Werth unterscheidet sich das Gefühl als Grundvermögen, von Erkenntniß u. That. Diese ursprünglich-qualitative Verschiedenheit geht verloren durch Identificirung des Gf. mit „Bewußtsein." — Das Gf. gehört zu dem Gehalt der Seele, Empfänglichkeit u. Selbstthätigkeit bilden deren Form. Wenn Schl. aber das Gf. aus den Verhältnissen der Empfänglichkeit zur Selbstthätigkeit deducirt u. als bloße Empfänglichkeit bestimmt, so verwechselt er Form und Gehalt. Auch widerspricht er dieser Behauptung, wenn er sagt: „in jedem wirklichen Selbstbwßtsf. kommen immer die zwei Elemente der Empfänglichkeit u. Selbstthätigkeit vereinigt vor. — Das Gottesbewußtsein kann nicht beschlossen sein in dem absol. Abhängigkeitsgf., welches nur dessen eine Seite ist, sondern nur aus dem Verein von letzterem mit dem absol. Freiheitsgefühl geht das wahre Religionsgefühl hervor; durch denselben Geistesact nämlich, durch den sich der Mensch abhängig fühlt von einem Höheren, erkennt er sich auch als dieses Höheren theilhaftig, mithin als frei. — Irrig ist Schl's Behauptung: „die Rel. könne nur als positive zur Erscheinung werden, u. es gebe keine reelle natürliche Rel." Denn nicht nur kann man die indiv. Gestaltung der Rel. sofern sie nur durch die in des Menschen Natur liegenden Verhältnisse bedingt u. durch seine indiv. innern Kräfte gestaltet ist, im Gegensatz der positiven Rel., worin die Religionsform durch historisch gegebne gesellschaftliche Verhältnisse bestimmt ist, „natürliche Rel." nennen, sondern dieser Bgr. bezeichnet in höherem u. allgemeinerem Sinne: die Rel., wie sie ursprünglich, noch frei von aller posit. Gestaltung, dem eignen rel. Geiste entströmt u. identisch ist mit Vernunftrel. Mit obiger Behauptung würde aber Schl. das Dasein der zu allen Zeiten im menschl. Geiste liegenden ewigen Idee der Rel., die auch bliebe, wenn die posit. Religionsformen aufhörten, läugnen, was gar nicht im Sinne

als Gefühl in ihm als Christen vorhanden ist, vermöge seines Seins in der christl. K., zum klaren Bewußtsein u. zu wissenschaftlicher Geltung, aus dem positiv-Christlichen erblühen ihm die höchsten Wahrheiten des Geistes; während Schmid sich durchaus nicht denken kann, wie ein so frei u. hochfliegender Genius als der die Reden üb. Rel. beseelt, sich wieder in die Fesseln des Positiven fügen kann. In dieser gänzlichen Verkennung des Standpunktes eines Dogmatikers in Schl's Sinne gründen die meisten der v. Schm. vorgebrachten Einwürfe. Z. B. wenn Schmid unter Gefühl, absol. Abhängigkeit, Positivem u. Natürlichem etwas ganz Anderes versteht als Schl.; wenn er verlangt, Schl., der Dogmatiker, solle den Offenbarungsbgr. ganz aus der Dogmatik ausscheiden, den Erlösungsbegriff in seiner ausschließend christl. Fassung fallen lassen u. a.

Schl's ist. — Schl's Offbgsbgr. hört, wegen des darin liegenden freien rationellen Elements, ganz auf, einen bestimmten wissenschaftlichen Sinn zu behalten, weßhalb er besser ganz aus der Wissenschaft ausgeschlossen wird. Denn Schl's Offbg ist nichts anderes als der ursprüngl. Ausspruch des rel. Gf. überhaupt, bezogen auf e. histor. Thatsache. — Indem Schl. als allgemeine Norm der Christlichkeit aufstellt: die Beziehung alles rel. Lebens auf die Erlösung „als ein allgemein und vollständig durch Christum Vollbrachtes," giebt er der allgemeinen Beziehung auf Christum eine viel zu enge Bestimmung und faßt die Erlösung particularistisch, indem hiernach nicht nur die Erlösung nur in der christl. Gemeinschaft statt finden kann, sondern auch alle, welche vom Geiste Christi durchdrungen, sich aufrichtig an die christl. Gemeine anschließen, ohne jedoch das Erlösungsdogma wie es von Schl. bestimmt wird, als Grunddogma des christl. Glaubens zu ihrer Überzeugung machen zu können, von der Christlichkeit ausgeschlossen werden. Vielmehr betrachten wir die Erlösung als einen allgemein menschlichen Kampf der Befreiung, der in allen rel. Gemeinschaften u. rel. Einzelleben vorkommt. Auch hört Schl's Erlösung, indem sie als vollständig durch Christum vollbracht gedacht wird, auf, des Menschen frei-sittliche That zu sein u. wird für den Erlösten nur ein passiver Zustand. — Schl's Definition der Dogmatik (§. 1) ist unhaltbar; denn a) giebt die Forderung, „nur öffentlich geltende Lehre aufzustellen," auch dem größten Irrthum, wenn er nur öffentlich gilt, das Recht, in die Dogmatik aufgenommen zu werden; b) sofern die Dogmatik die Lehre reinigen u. vervollkommnen soll, und Eigenthümliches enthalten, wird die Forderung, daß sie Darstellung des schon Geltenden u. allgemein Geltenden sein soll, aufgehoben; c) soll die Dogmatik die eigne Überzeugung von der rel. Wahrheit wissenschaftlich aussprechen u. begründen, so muß die Religionsphilosophie ihre Grundlage sein, womit der Grundsatz Schl's von einer Scheidung des Gehaltes der Dogmatik u. Philosophie im Widerspruch steht; auch hebt Schl. diesen Grundsatz selbst wieder auf, indem er einen allg. Bgr. der K. aufstellt u. eine Entwicklung der allg. Idee der Rel. vorausschickt. Hieraus erhellt auch, daß das Sprachgebiet der Dogmatik von dem philos. nicht unabhängig sein kann; d) durch die Forderung: alle dogmat. Sätze müßten sich bewähren durch Berufung auf die symb. B. u. die h. Schr., wird die freie Entwicklung des Protestantism gefährdet; e) durch die Forderung, die kath. wie prot. K. als gleich christl. aufzufassen, wird der Indifferentism befördert[1]). — Irrig ist Schl's Ansicht, daß

1) Das Ungenügende von Schmid's (zum Theil schon in der Opposit. Schr. für Theol. u. Philos. ausgesprochenen) Ansicht üb. Dogmatik sucht Schl. in der 2ten A. fr Glbsl. I. S. 129 darzuthun. — Jeden-

der Pantheism nicht ebenso unmittelbar, wie Fetischism, Polytheism u. Monotheism aus dem rel. Gf. entstanden sei, sondern erst mittelbar auf speculat. Wege, weßhalb er für die Frömmigkeit keine unmittelbare Bedeutung habe. Denn der Panth. entsteht dadurch, daß das rel. Gf. nicht mehr wie der Fetischism an einzelnem Sinnlichen haftet, sondern das gesammte endliche[1]) Dasein als Einheit fühlt (wodurch es vom Polytheism verschieden ist), daß es aber dadurch, daß es diese Einheit nicht über alles Endliche erhebt, noch unter dem Monotheism steht. Demnach geht der Panth. aus gleich unmittelbarer Reflexion über das fromme Gf. hervor, wie die drei Entwicklungsstufen Schl's, u. hat also nicht ein bloß speculat. Interesse. — Soll das Christenthum seinen teleolog. Charakter behaupten, so muß die Hemmung, wie die Förderung des Gottesbewußtseins, aus der Freiheit des Menschen hervorgehen und die Erlösung durch Christum nur als äußere Anregung gelten; ist in dem Menschen das Bewußtsein der Sünde gesetzt als Bwßtſ. der freien That, so ist darin auch das Bwßtſ. der Möglichkeit des Nichtseins der Sünde für den Menschen enthalten, also das Bwßtſ. von der Fähigkeit, den Zustand der Sünde aus eigner Kraft in sich aufzuheben [2]). — Schl's Kunstgriff, wodurch er die Erbsünde als eigne Schuld des Menschen darstellt, besteht darin, daß er die Erbsünde (den zurechnungslosen Zustand) unter der Hand in die wirkliche Sünde (die zu Grunde liegende Gesinnung) verwandelt und nun die Schuld in dieser nachweist. Dann hört aber umgekehrt die Zurechenbarkeit der wirklichen Sünde auf, denn dann ist diese nicht unsre freie That. Nur auf dem idealen Standpunkt, nicht auf dem empirischen auf dem sich Schl. bewegt, erscheint die allgemeine Unvollkommenheit, die natürliche Schwäche als unsre freie That [3]). — Um das Übel in der Welt als Strafe der

---

falls betrachtet Schm. die einzelnen Merkmale der Definition Schl's mehr in ihrer Einzelheit als in ihrer Verbindung mit den übrigen zur vollständigen Definition, durch welche ja eben die meisten der von Schmid gemachten Consequenzen ausgeschlossen werden.

1) Hier fragt aber der wahre Pantheism auf seiner höchsten, geistigen Stufe: giebt es außer dem endlichen Dasein auch ein unendliches? — Ja! nun so muß auch dieses mit hinzugenommen werden, sonst ist noch kein vollendeter Pantheism da. — Ist die Antwort: Nein! nun dann wäre Gott selbst als endlich gesetzt, was unmöglich.

2) Brauchten wir aber dann, als eigne Erlöser, noch einen Christus? würde der Erlösungsgläubige entgegnen können; u. kann des Menschen Freiheit nicht die Blume, die Blüthe zerstören, kann der Vandale nicht mit Freiheit die Götterbilder der Griechen zertrümmern? Kann er sie aber wieder schaffen u. bilden?

3) Gehört aber die Erfahrung die unser rel. Bwßtſ. auf diesem idealen Standpunkte macht, eben als Erfahrung nicht ebensogut wie alle übrigen Erfahrungen unsres rel. Bwßtſs, wieder der Empirie in Schl's Sinne an?

Sünde zu denken, wie Schl. thut, müßte ein Verhältniß des Werthes zwischen ihm u. der Sünde aufgefunden werden, was aber unmöglich ist, da beide ganz verschiednen Werthgesetzen (jenes dem sinnlichen, diese dem vernünftigen) unterworfen sind. Auch widerspricht die Fassung des Gesammtübels als Strafe für die Gesammtsünde des Menschengeschlechts der Gerechtigkeit Gottes. — Ebenso unhaltbar ist Schl's Theorie von einem histor.-idealen Christus, wie von der Erlösung [1]). — Durch Vermischung der idealen Kirche mit der äußeren sichtbaren entstehen Zweideutigkeiten: a) die Erwählung erhält dadurch, daß Schl. die ideale Bedeutung der K. von der er ausgeht (wonach die Seligkeit mit der Wiedergeburt verknüpft ist) in der Ausführung nicht festhält, den particularistischen Schein, als ob die Seligkeit nur durch äußeres Hinzugehören zur chr. K. bedingt sei; b) indem Schl. den h. Geist dem christl. eigenthümlichen Gemeingeiste gleichsetzt, legt er ihm eine empirische Bedeutung unter. Aber dann müßte auch gestattet werden, eine Volksthümlichkeit, od. den eigenthümlichen Geist einer andern rel. Gemeinschaft so zu nennen, u. wir würden so viele h. Geister erhalten, als es bestimmte geistige Eigenthümlichkeiten menschlicher Gemeinschaften giebt; c) bei der „Taufe" schiebt Schl. da, wo er deren Nothwendigkeit für die Theilnahme an der äußern K. nachweist, unmerklich den Bgr. der innern K. unter, womit behauptet wird, es sei ohne das äußere Zeichen der Taufe kein innerer Antheil an der christl. Gemeinschaft möglich. — Anstatt gerade herauszusagen, es gebe gar keine Erfüllung od. Erhörung des Gebets, hält Schl. die Erhörung „des Gebetes im Namen Jesu" fest [2]). — Falsch ist die Behauptung Schl's: der Glaube an die Gottheit Christi sei allein die wahre christl. Sicherheit des Unsterblichkeitglaubens; jede andre Gewährleistung dafür bleibe doch dem Christen als solchem fremd." Denn obschon das Dogma von der Gottheit Christi von Vielen bezweifelt wird, so hat sich doch der Unsterblichkeitglaube auch in der freisten Speculation als wesentliche rel. Überzeugung erhalten [3]). Es läßt sich sogar nachweisen, daß dieser Glaube „unabhängig

---

1) In Begründung dieser Behauptung kommt Schmid im Wesentlichen auf das schon oben von Braniß u. Bretschneider Angeführte hinaus; behauptet aber auch noch: weil jede histor. Erscheinung endlich bedingt sei, so habe auch in Christo die Idee nicht vollkommen erscheinen können, weßhalb ihm u. dem Christenthum nur relative Vollkommenheit zugestanden werden könne.

2) Hier scheint Schm. wiederum nicht bedacht zu haben, daß eine christl. Dogmtk wenigstens mit Christi eignen Aussprüchen (Jo. 15. 16.) nicht in Widerspruch stehen darf, u. daß dem Dogmatiker engere Gränzen gezogen sind als dem Philosophen.

3) Schl. redet ja aber nicht von dem Christen als speculativem Denker, sondern eben nur von dem Christen als Christen, d. h. in seiner Beziehung auf Christum. Daß der Christ auch auf speculat. Wege

von dem Gottesbewußtsein aus dem unmittelbaren rel. Gf." hervorgehe. Denn wenn wir von dem Selbstbwßtsf. ausgehend, zuerst in unserm eignen Leben von allen endlichen Schranken abstrahiren, so bleibt uns die ewige Erhabenheit unsrer Seele über die Endlichkeit als Gehalt der idealen Weltansicht. — Übrigens ist die negative Seite der Entwicklung der Unsterblichkeitidee bei Schl. vortrefflich, u. hier hat Schl. mit seiner scharfen, auflösenden Dialektik außerordentlich viel geleistet um die Anmaßungen der Sinnlichkeit und des Verstandes in ihrer Nichtigkeit darzustellen.

Von Seiten der hegelschen Philosophie. 1) Hegel[1]: Soll das Gefühl die Grundbestimmung des Wesens des Menschen ausmachen, so ist er dem Thiere gleichgesetzt, denn das Eigne des Thieres ist es, das was seine Bestimmung ist, in dem Gf. zu haben u. dem Gf. gemäß zu leben[2]). Gründet sich die Rel. im Menschen nur auf ein Gf., so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gf. seiner Abhängigkeit zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich u. lebt vornehmlich in diesem Gf. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geist hat aber in der Rel. vielmehr seine Befreiung u. das Gf. seiner göttl. Freiheit[3]); nur der freie Geist kann Rel. haben. — Wenn das Gf. Sitz u. Quelle des Wahrhaftigen sein soll, so übersieht man, daß es für sich eine bloße Form ist und jeden Inhalt haben kann. Es ist nichts, was nicht gefühlt werden kann: Gott, Wahrheit, Pflicht wird gefühlt, das Böse, die Lüge, das Unrecht, Neid, Haß, Hochmuth u. s. f. ebenso. Ist demnach das Gf. etwas bloß Formelles, so kann es nicht Princip für eine wahrhafte Bestimmung sein. — Indem das Gf. zum Princip gemacht wird, ist es nur darum zu thun, dem Subjecte es zu überlassen, welche Gefühle es haben wolle; es ist die absolute Unbestimmtheit, die es sich als Maaßstab u. Berechtigung

---

— abgesehn von seinem Verhältniß zu Christus — zum Unsterblichkeitglauben kommen könne, wird dadurch nicht geläugnet.

1) Hegel in dem Vorwort zu Hinrichs „Rel. im innern Verhältnisse zur Wissenschaft." pg. XVIII sqq.

2) Ist aber hier dem Begriffe „Gefühl" nicht eine ganz andre Bedeutung untergelegt als die in welcher es Schl. gebraucht? ist hier auch nur eine Ahnung von dem höheren, geistigen Gefühle, durch welches der Mensch sich eben vom Thiere, das nur sinnliches Gf. kennt, auf das Bestimmteste unterscheidet?

3) Aber auch das höchste Freiheitsgefühl, sofern es nur irgend eine Beziehung auf Gott festhält, trägt, eben weil die Freiheit etwas von Gott Ausgegangnes, von der absoluten Freiheit frei Verliehenes ist, für das seiner selbst bewußte Wesen des Menschen, das Gf. der Abstammung von der absoluten Freiheit die wir Gott nennen, mithin der Abhängigkeit vom Absoluten, beständig in sich.

giebt, d. h. die Willkür zu sein u. zu thun, was ihm gefällt, u. sich zum Orakel dessen zu machen, was gelten soll[1]).

2) Rosenkranz[2]): Anstatt zum Begriff Gottes sich empor=

1) Sg. diese Behauptungen bes. Elwert üb. d. Wesen der Rel. (tüb. Zeitschr. f. Theol. 1835. Hft 3): „Wir lassen es dahin gestellt, mit welchem Rechte der Hochmuth, die Eitelkeit u. Ähnliches ein Gefühl heißen könne — auch von dem Neide u. Hasse ließe sich in dieser Hinsicht ein Wort sagen — aber, wem könnte es denn beikommen, da wo es sich von der Rel. handelt, ein anderes Gf. herbeiziehen zu wollen, als das religiöse. Es ist doch gewiß ein sehr großer Unterschied, ob ich sage: die Rel. ist ihrem Wesen nach Gefühl, od. ob ich, wie Hegel es thun zu wollen scheint, sage: das Gf. ist seinem Wesen nach Rel.; denn nur unter dieser Voraussetzung ergiebt sich die unendlich breite Basis für die Rel., der'zufolge sie Alles, was Gf. heißt, als ihr selbst anhängig sich müßte aufdrängen lassen. Nein, so weit sind wir noch nicht, daß man aus unsrem Principe die Nothwendigkeit, etwa den Neid für rel. zu erklären, herausargumentiren könnte. Übrigens wollen wir die zwei von Hegel gezognen Consequenzen neben einander stellen, einmal diese: „gründet sich die Rel. im Menschen nur auf ein Gf., so hat solches richtig keine weitre Bestimmung, als das Gf. seiner Abhängigkeit zu sein," u. die andre: es sei mit dem Gefühlsprincipe dem Subjecte überlassen, welche Gefühle es haben wolle. Auf der einen Seite also würde ich nothwendiger Weise mich abhängig fühlen, wenn das Gf. seine richtige Bestimmung erfüllen soll, auf der andern hätte ich mein Gf. so ganz in der Gewalt, daß ich nach Belieben auch ein alle Abhängigkeit ausschließendes Freiheitsgefühl haben könnte, u. ein solches hervorzurufen würde ich natürlich nicht unterlassen, sobald ich von der Behauptung überzeugt wäre, daß ich mit meinem Christenthum im Gf. der Abhängigkeit niedriger, als selbst der Hund zu stehen käme." Vgl. Schweizer in der a. Abhdlg üb. die Dignität des Relgstifters Stud. u. Krit. 1834. Hft 4. S. 839 f.: geistige Gefühle sind Affectionen des unmittelbaren Selbstbewußtseins, welches sich unterscheidet vom Wissen um Etwas, d. h. vom objectiven Wissen, zu welch letzterem auch das Wissen um sich selbst gehört, sobald das wissende Subject von sich als Object auseinander gehalten wird im Momente dieses Wissens; und es beruht nur auf einem Kleinmachen der Gegner, wenn man ihre geistigen Gefühle in sinnliche hinüberspielt. Übereinstimmend auch Nitzsch in s. Syst. d. chr. Glbs. — Bemerkenswerth ist immer, daß Hegel, trotz seiner niedrigen Ansicht vom Gefühl, doch pg. XVI a. a. O. der auf das Gf. gegründeten Religiosität die Anerkennung widerfahren läßt: „In solcher Religiosität, wenn sie aus ächtem Bedürfnisse hervorgeht, wird die Seele den verlangten Frieden finden können, indem sie in der Intensität u. Innerlichkeit das zu ergänzen bestrebt ist, was ihr an Inhalt u. Extension des Glaubens abgeht." Wenn dieß schon von dem niederen Bgr. des Gefühls gilt, so müßte doch noch weit mehr dem Gf. im Sinne Schl's gefaßt, von der hegelschen Schule zugestanden werden.

2) Karl Rosenkranz „Krit. d. Schl. Glbsl. Kgsbg 1836." Obschon tief eindringend in das Innere des Schl. Syst., u. manche Seiten desselben auf neue u. interessante Weise beleuchtend, so ist doch R., wie Schmid, zu sehr selbst Partei, um unbefangen zu urtheilen. So nimmt auch er Schl's rel. Gefühl in andrer Bdtg als

zuheben, hält Schl. fest an der beschränkten Vorstellung des menschl. Unvermögens für die Erkenntniß Gottes wie er an und für sich ist, und bleibt damit in dem dialektischen Gegensatze der niedern Reflexionsstufe befangen, wo weder Auflösung der Gegensätze gefunden, noch der Tiefsinn der Kirchenlehre erkannt wird. — Die Unterscheidung zwischen der durch Jesum vollbrachten Erlösung und dem Werke andrer Religionsstifter ist bei Schl. nicht tief genug; er stellt Christus, wie auch schon die von ihm gebrauchte Bezeichnung „Jesus von Nazareth" verräth, zu sehr als histor. Person neben Moses u. Muhamed [1]). — Wie vortrefflich es auch ist, daß Schl. beständig auf das eigne Erfahren des dogmat. Inhalts dringt, so verkehrt ist es doch, deßhalb die Wissenschaft in den kleinen Kreis der Selbsterfahrung zu bannen, als wenn der Geist nicht die Kraft hätte, sich in sein eignes Element zu erheben, in das Denken seiner selbst, nicht als eines empirischen Subjects, sondern als in seiner wesentlichen Allgemeinheit [2]). — In Schl's Satze: „Die Wirklichkeit von rel. erfüllten Momenten sei bedingt durch das Hinzutreten eines andern sinnlichen Gehaltes," liegt a) daß das höchste Gf. an sich ein ganz leeres, armes u. nichtiges ist, welches des niedern Gegensatzes bedarf, um wirklich zu werden, b) daß die Frömmigkeit überhaupt nur der Begriff ist, das bestimmt gegebne Gf., sei es Lust od. Unlust, in die Unbestimmtheit des Gefühls, sich mit Gott in Beziehung zu wissen, zu verflüchtigen [3]). — Der erste Theil der Glbsl. betrachtet das

---

Schl., weßhalb auch er dessen Aufstellung als Princip tadelt. — Vgl. Rheinwald allg. Repert. f. theol. Lit. 1838, Juliheft. S. 54 ff.: „D. Vf. hat zwar das Mangelhafte in Schl's Syst. mit Scharfsinn u. dialekt. Gewandtheit nachgewiesen u. dadurch allerdings dargethan, daß bei den Resultaten desselben nicht als bei den letzten stehen geblieben werden kann. Ob aber, wie Roskr. meint u. was zu zeigen der Zweck seiner Kritik ist, diese Entwicklung nur durch ein Überspringen auf den entgegengesetzten Standpunkt der spec. Schule möglich ist, u. nicht vielmehr nur geschehen kann durch ein Verfolgen u. Fortentwickeln der von Schl. eingeschlagnen Richtung, daran muß ... gezweifelt werden. ...

1) Wäre dieß gegründet, so wäre damit der mehrseitig erhobne Vorwurf: „Schl. halte zu wenig fest am histor. Christus" am einfachsten widerlegt. Man sieht hieraus, wie Schl. nicht mit Unrecht von seinen Gegnern verlangt, sie möchten doch erst unter sich die Sachen ausmachen in denen sie uneins wären.

2) Hierin liegt also: Schl's System ist zu wenig speculativ, zu sehr empirisch. Dgg. s. oben den v. Bretschneider gemachten Vorwurf: es sei im Grunde rein speculativ.

3) Dgg. d. Rec. in Tholuck's lit. Anz. 1837. No. 73: „Ein Mißverständniß ist es, wenn Roskr. meint, es sei nach Schl. dem christl. Bwßtsf. eigen, das Sinnliche, von welchem es den Ausgang nimmt, zu verflüchtigen, um wirklich zu werden. ... Schl. betrachtet keineswegs die Welt bloß als Reizmittel für den Geist, sdern auch als Organ in dem sich der Geist darstellen soll; er weiß von einem

Selbstbewußtsein abgesehen von dem Gegensatze von Sünde u. Gnade. Da aber nach Schl. das christl.-fromme Selbstbwßtſ. immer nur seiner bewußt wird als innerhalb dieses Gegensatzes, so ist der ganze erste Theil nur eine Inconsequenz, hervorgegangen aus der Unzulänglichkeit des Princips der Dogmatik. — Die Bedeutung der Beweise für das Dasein Gottes hat Schl. ganz verkannt, da er sie nur in Beziehung auf das Bewußtsein, nicht auch als Bewegung der Idee, als nothwendige Formen der Erhebung des Geistes zu Gott betrachtet. — Weil er selbst es nur zu einer relativen Erkenntniß Gottes bringt, da er Gott nur als das Abstractum des höchsten Wesens auffaßt, in welches unser Gf. seine Schattirungen als Attribute die es ihm ertheilt, reflectirt: so kommt er auch nicht dazu, die wichtige Frage, ob Gott die Welt aus Nothwendigkeit od. Freiheit schaffe, zu lösen. — In Schl's Ansicht vom Verhältniß des Endlichen (Welt) zum Unendlichen ist mangelhaft, daß er beides als abstracten Gegensatz behandelt, den er nicht auflöst. Das Weltbwßtſ. hemmt den Menschen immer, ganz in das Gottesbwßtſ. aufzugehen, mithin bleibt die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen u. göttlichen Gf. nur eine endlose Annäherung, was ebensoviel, als daß die Auflösung keine wahrhafte, nur eine angestrebte ist [1]). — Dadurch, daß Schl. dem Menschen nicht die Freiheit zuläßt, in directen Widerspruch mit Gott zu treten, macht er Gott vom Menschen abhängig. Denn ein Gott, der seine Geschöpfe nicht von sich freizulassen im Stande ist [2]),

frommen Gf., welches nicht über od. hinter, od. ohne das sinnliche Bwßtſ., ſdern dieses durchdringend u. heiligend sich verwirklicht; u. das Doketische, was Schl. in seiner Christologie vorgeworfen wird, fällt mit dieser Einen Bemerkung. Roſkr. hat zu wenig bedenken wollen: daß jeder Moment des Gottesbewußtseins in Christo, nach Schl. mit einem **Besitzergreifen der sinnlichen Funktionen** endigt, u. hat willkürlich das Entsprechende, nämlich das **Aufgenommenwerden** eines jeden sinnlichen Impulses der niedern Seelenkräfte in das waltende Gottesbewußtsein in eine „Verflüchtigung" verwandelt.

1) Dgg. ſ. oben **Bretschneider**, der gerade an Schl. tadelt, daß er fordere: „Der Mensch müsse seine Persönlichkeit aufgeben und sich mit dem allgemeinen Gottesbewußtsein verschmelzen."

2) Läßt sich aber dieß von Schl's Gotte nachweisen? Indem Schl. überall als Cautele aufstellt, die Allmacht Gottes durchaus in keinem Punkte zu gefährden, gesteht er ja auch offenbar dieser Allmacht zu, Alles was Gott nach seiner **Weisheit** nur wolle, zu bewirken. Roſkr. hätte also Schl. in Bezug auf letztere göttl. Eigenschaft angreifen u. zeigen müssen, daß Gott nach seiner Weisheit nicht anders könne, als seine Geschöpfe ganz von sich frei zu lassen. So lange Herr Prof. Roſkr. diesen Erweis nicht geführt, hat man keinen Grund den Gott Schl's zu verlassen u. Hegel's Gotte, sofern derselbe unterschieden ist von jenem, sich in die Arme zu werfen. Die Möglichkeit eines solchen Erweises läßt sich aber wenigstens von Denen nicht läugnen, die an einer adäquaten Erkenntniß Gottes fest halten.

wäre nicht absolut, denn er wäre nicht die Macht u. Freiheit selbst, welche als in sich unendlich, an nichts eine Schranke haben kann. — Indem Schl. Christum durch das „Sein Gottes in ihm" von allen andern Menschen specifisch aussondert, erhält seine Auffassung einen doketischen Anstrich u. Christus den Charakter eines Ideals; u. indem er Christum doch nicht als Gott den Sohn faßt, sondern als *κτίσις νέα*, erscheint bei ihm seine Einheit mit Gott nicht so innig, als die K. lehrt. — Indem Schl. das Princip der K., den h. Geist, nicht als dritte Person der Trinität, nicht als Subject, als das einfache Selbst der K., sondern nur als eine Gemeinsamkeit der Individuen nimmt, bleibt ihm der Begriff des h. Geistes unerreicht, u. die K. eine bloße Copie ihres Urbildes, durch der Einzelnen Zusammentreten entstehend; das Dasein der K. ist demnach ihrer Idee nie entsprechend, d. h. sie ist nicht Kirche[1]). — Noch ist zu tadeln die negative Auffassung der Eschatologie, wo Schl., wie auch bei der Trinität, ganz im Widerspruch mit seinem Motto: credo ut intelligam, die Kirchenlehre verwirft. Hätte er sich doch statt dessen mehr auf den positiven Gehalt dieser Vorstellungen eingelassen u. zu rechtfertigen gesucht, welche Gedanken die K. in ihnen niedergelegt hat[2]).

3) Strauß[3]): Die Absperrung der verschiednen geistigen Gebiete bei Schl. ist um nichts natürlicher, als wenn es einem Naturforscher einfiele, zu sagen, Eis sei etwas für sich, ebenso Wasser u. Dampf, keines komme aus dem andern her, sondern habe sein eignes Princip in sich; da sie doch sämmtlich nur verschiedne Metamorphosen Eines Stoffs, wie Denken, Fühlen u. Wollen verschiedne Phasen des Einen geistigen Lebens sind. Die Möglichkeit, Gottes inne zu

1) Dgg. d. a. Rec. in Tholuck's lit. Anz.: Roskr. hätte Schl's Lehre v. der K. dürfen mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen. Denn das ist doch einseitig, zu sagen, Schl. lasse die K. durch das Zusammentreten der Einzelnen zu Stande kommen u. auch hier alles Gewicht auf die Subjectivitäten fallen, statt den h. Geist als die tragende u. beseelende wie an sich ziehende Macht zu betrachten. Spricht er denn nicht von e. Hineingezogenwerden der Einzelnen in die christl Lebensgemeinschaft? Wer hat in unsern Tagen begeisterter von der Idee der Kirche gesprochen, u. sie in vielen Tausenden wieder angefacht? Diesen Ruhm sollte man ihm nicht schmälern.

2) Gerade daß er dieß nicht gethan, sondern die symbol. kirchl. Formeln dieser Lehre so skeptisch behandelt hat, wird von Andern als einer der großen Vorzüge von Schl's Glbsl. gerühmt, s. o. unter H. Schmid.

3) Strauß in der trefflichen Abhdlg üb. Schl. u. Daub im Märzhefte der hall. Jahrb. v. 1839 S. 545 ff.; in der Schlußbetrachtung zu s. Leben Jesu, u. an vielen Stellen seiner Glbsl. Der unbefangenste Kritiker Schl's von Seiten der hegelschen Philos., als deren wahren Fortbildner er sich insofern zeigt, als er das Richtige in einer Ergänzung des bloß objectiven Standpunktes Hegel's durch den subjectiven Standpunkt Schl's findet.

werden, verdankt der Mensch seiner geistigen, intelligenten Natur; diese Möglichkeit erhebt der Mensch zur Wirklichkeit u. bildet sie zur bestimmten Vorstellung aus durch das Denken; diese Vorstellung nimmt er in sich selbst zurück, macht sie zur lebendigen Bestimmtheit seines Wesens durch das Gefühl. — Indem Schl. das fromme Gf. nicht nur als absol. Abhängigkeitsgf. bestimmt, sondern auch dem abs. Freiheitsgf. entgegenstellt, ist nicht abzusehen, wie der christl. Glaube an eine Vorsehung von der griech. Schicksalsidee u. die neutest. Kindschaft von der alttest. Knechtschaft unterschieden werden könne. Schicksal nämlich ist die göttl. den Weltlauf lenkende Macht so lange, als sie dem Menschen schlechthin nur als ein Anderes, Fremdes gegenübersteht, von dem er nur abhängig ist: zur Vorsehung wird sie, wenn der Mensch die zunächst ihm äußerliche Gewalt als identisch mit seinem eignen innersten Wesen erkennt od. doch vorstellt, mithin im Andern für sich, in der Abhängigkeit zugleich frei ist; u. ebendarauf beruht auch der Unterschied zwischen Knechtschaft u. Kindschaft. — Schl. giebt der Dogmatik, der Philosophie gegenüber, eine verschrobne Stellung, u. baut doch seine Glbsl., namentlich den ersten Theil, nicht ohne philos. Werkzeug auf; die Grundlage seiner Dogmatik ist spinozische Speculation. Wenn Schl. die philos. Sätze in seiner Glbsl. uns als Gefühlsaussagen vorführt, so ist dieß Selbsttäuschung Schl's, der fürchtet, durch philos. Erforschung des Grundes unsres Glaubens sich von der Gemeinde loszureißen. Der Satz aber, „daß, wenn der Grund des Glaubens nur auf philos. Wege zu gewinnen sei, dann der Glaube der Gemeinde ein grundloser sei" verrückt den richtigen Standpunkt. Denn ihr Glaube kann ein gar wohl begründeter sein, auch wenn sie sich seines Grundes nicht bewußt ist; sie hat den begründeten Glauben, der Theolog überdieß die Einsicht in seine Begründung. — In seiner Christologie ist Schl. von dem specul. Standpunkt des modernen christl. Ich zurückgefallen auf den Boden des altkirchl. Systems, indem er zwar in der Deduction seines Christus vom Subjecte ausgeht, aber doch aus demselben herausgehend, allen absol. Inhalt, den er in demselben antrifft, aus der Mittheilung von dem äußerlich dagewesenen Gottmenschen ableitet. Nach Schl. nämlich macht die innere christl. Erfahrung von einer Förderung des rel. Lebens in uns, zu ihrer Erklärung die Voraussetzung eines schlechthin vollkommnen, urbildlichen Christus nöthig; für jene Förderung aber ist ein hinreichender Erklärungsgrund in dem allgemeinen Fortschritte der Bewältigung der Natur durch den Geist, den uns überhaupt die Geschichte zeigt. Nur dann wäre das moderne Ich genöthigt, als letzten Grund jener Erfahrung einen vollkommnen Christus zu postuliren, wenn es zuvor in altkirchl. Weise alles Wahre u. Gute aus sich hinausverlegt hätte; aber selbst dann würde eine Causalität von relativer Trefflichkeit, ein

Vorbild genügen, welches dadurch, daß die productive Kraft der Menschheit bei immer steigender realer Vervollkommnung die Züge desselben auch immermehr idealisirt, ewig ein (nur immer höher steigendes) Vorbild bleibend, die Annahme eines geschichtl. Urbilds unnöthig macht. — Überdieß kann Christus als geschichtl. Einzelwesen nicht zugleich urbildlich gewesen sein, auch nicht in bloß rel. Hinsicht. Denn so wenig die Idee der Menschheit sich vollständig in Einem Individuum verwirklicht, so wenig auch die Idee der Rel.; nur in der Gesammtheit der Individuen kommen beide zur vollen Wirklichkeit. Da nimmt Schl. den Ausweg: „daß hinter der ganzen Form der allerdings beschränkten Erscheinung Christi ein schlechthin vollkommnes Wesen in der Art verborgen gewesen sei, daß das Hinausschreiten über seine Erscheinung eine nur um so vollkommnere Darlegung seines innersten Wesens sei": allein das Wesen eines Individuums ist derselbe Inhalt, nur in der Form der Reflexion in sich, mit der Gesammtheit seiner Äußerungen. — Die Möglichkeit, daß etwas ursprünglich Neues in die menschl. Gattung hineingekommen, erklärt Schl. durch einen schöpferischen göttl. Act, in dem, als einem absolut Größten, der Begriff des Menschen als Subjects für das Gottesbewußtsein sich vollendete. Allein ein schlechthin Größtes zu sein od. zu setzen, widerspricht dem Begriff eines einzelnen Schöpfungsactes: ein Größtes ist im vollen Sinne nur die ewige allgemeine Schöpfung, u. beziehungsweise der die menschl. Gattung mit ihrer rel. Anlage setzende Act, zu dem sich die Schöpfungsacte für einzelne Persönlichkeiten immer nur als sich gegenseitig zur Einheit ergänzende Brüche verhalten. — Zwar wird die neue od. vollendete Schöpfung der menschl. Natur in Christo auch wieder als bloße Erhaltung u. stetige Entwicklung des ihr ursprünglich Anerschaffnen gefaßt; war aber das, was in Christo aufbrach, nur vollständige Entfaltung einer der Menschheit ursprünglich eingepflanzten Anlage: so ist die Menschheit von Adam zu Christo in stetigem Naturzusammenhang gelangt. Wird hingegen jene Erhaltung von Schl. nur als eine Erhaltung der Empfänglichkeit zur Aufnahme einer absol. Kräftigkeit des Gottesbwßts., wie sie in Christo ihr eingepflanzt wurde, nicht als Fähigkeit, sie aus sich selbst zu produciren, gefaßt, so bleibt deren Production in Christo eine neue Schöpfung im strengen Sinne u. ihre Subsumtion unter den Erhaltungsbegriff ist täuschender Schein. — Kurz: die Möglichkeit einer unsündlichen menschl. Entwicklung beweist Schl. aus ihrer Wirklichkeit, die Annahme ihrer Wirklichkeit aus ihrer Nothwendigkeit zur Erklärung der innern Erfahrung des Christen; mit dieser Nothwendigkeit aber wird der Wirklichkeit u. Möglichkeit, mithin der ganzen Christologie Schl's der Grund entzogen. — Da auch unsre Vereinigung mit Christo nach Schl. sich in der Erscheinung nur allmählich entwickelt, so muß sich der Christ doch mit dem Bwßts.

wachsender Vollkommenheit begnügen, kommt also durch seinen für sich vollkommnen Christus nicht weiter als der Rationalist durch sein Ideal der menschl. Bestimmung.

Anhang.

Die Fortbildung und Umgestaltung der Lehre Schleiermacher's.

Wenn wir einerseits bei dem Bestreben, uns die geistige Entwicklung Schl's als in sich selbst in stetigem Zusammenhange zu denken, doch andrerseits die nicht bloß äußere Verschiedenheit, die zwischen der in den Reden u. Monologen und der in der Glaubenslehre niedergelegten Überzeugung waltet, nicht verkennen dürfen: so können wir nicht anders, als in dem geistigen Bildungsgange Schl's zwei Perioden (die sich am Ende in zwei verschiedne Standpunkte auflösen) annehmen, in deren ersterer er auf einem Spinoza u. Fichte verwandten Standpunkte, nur das, freilich durch die Eigenthümlichkeit seines Geistes auch ein eigenthümliches Gepräge erhaltende, allgemein religiöse Bewußtsein aussprach, während er in der zweiten, die in der Glaubenslehre sich manifestirt, vom besondern christlichen Bewußtsein ausgehend auf das allgemein religiöse, wie es in ihm lebte, abgesehen von allem Positiven, zu gelangen sucht.

Dieser Unterschied, der sich durch alle Anmerkungen Schl's zur vierten Aufl. seiner Reden nicht verwischen läßt, tritt uns am stärksten entgegen in dem zweiten Theile der Glaubenslehre, wo eigentlich erst der eigenthümlich christliche Standpunkt ausschließlich hervortritt, indem erst hier das rel. Bewußtsein in seiner Beziehung zur Sünde u. Gnade entwickelt, erst hier eine individuelle Unsterblichkeit u. manches Andre gelehrt wird, wovon in den Reden, in ihrer ursprünglichen Gestalt, noch keine Ahnung war.

Aber das Auseinandertreten der unvermittelten Einheit in die in ihr enthaltnen Gegensätze ist nöthig, um zur höheren vermittelten Einheit zu gelangen. So fühlte auch Schl., daß eine Trennung der Philosophie von der Dogmatik, des Wissens und Glaubens, des allgemein religiösen u. besondern christl. Standpunktes — sollte der historische Charakter des Christenthums nicht von Grund aus zerstört und nur eine willkürliche und gewaltsame Vereinigung bewerkstelligt werden — wesentlich sei, um ihre höhere, vollkommne Einigung zu erringen; und in jenem, aus dem zwiefachen Standpunkte Schl's hervorgegangnen Unterschiede zwischen der früheren und spätern Periode stellt sich uns die Bewegung der Idee in Schl., sein Einheitsstreben gleichsam in seiner Verkörperung dar. Vor vielen Andern ist Schl. dadurch ausgezeichnet, daß er die Vermittlung auf zwiefachem Wege versuchte, indem er zuerst von seiner allgemein relig. Welt- u. Gottesanschauung, von seiner Subjectivität ausgeht und am Ende die höchste Gestaltung der Religion in dem Christenthume antrifft, — und zwar zeigt sich in den spätern Ausgaben der Reden eine immer größere Versöhnung des Subjects mit dem Objectiven —, und dann in der Dogmatik, mit (möglichster) Resignation auf alle Speculation, von dem Gegentheile, dem Objectiven, den „Thatsachen des christlichen Bewußtseins als solchem" ausgehend, die gleiche Einigung auf umgekehrtem Wege versuchte. Dadurch kommt freilich auf seine Dogmatik der Vorwurf einer Hinüber- od. Hinaufdeutung der positiven Lehren der christl. Kirche in die ewigen allgemein religiösen Wahrheiten des menschlichen

Geistes; ob aber dieser Vorwurf sich nicht vielmehr zu einem Lob umwandelt, wenn wir bedenken, daß ja alles Positive und geschichtlich Erschienene nur dann erst recht verstanden wird und wahre, ewige Bedeutung erhält, wenn es eben als Symbol, oder vielmehr als Krystallisirung ewiger Wahrheiten und Ideen genommen und begriffen wird — wie ja der Stifter der christl. Religionsgemeinschaft mit seinen größten Aposteln uns hierin selber voranging — das ist noch so lange die Frage, als auf einem andern Wege die Vereinigung zwischen Speculation und Christenthum nicht in völlig befriedigender Weise gewonnen ist. Wenn nun schon zugestanden werden muß, daß auch Schl. diese Vereinigung auf dem von ihm in seiner Glbsl. eingeschlagnen Wege nicht völlig erreicht hat, und daß bei dem von ihm Gewonnenen nicht als bei den letzten Resultaten stehen zu bleiben ist, so war ein solches Stehenbleiben bei dem von ihm Gefundnen auch gar nicht in seinem Sinne, und man hat mit vollem Rechte das eigenthümlich Große der schleiermacher'schen Theologie gerade darin gefunden: daß er seine Resultate nicht als letzte und darum starre giebt, sondern je tiefer man in ihn eindringt, desto gewisser auch über dieselben hinausführt, kurz: daß er nicht schulbildend wirkt, sondern vielmehr für die Einzelnen wie für die gesammte Theologie anregend zu weiterer Entwicklung.

Träte aber auch die wirklich gefundne Einheit der entgegengesetzten geistigen Sphären bei Schl. noch weit weniger hervor, als dieß in der That der Fall ist, so legt doch jeder Paragraph der Glaubenslehre Zeugniß ab, daß das Streben nach jener höhern Einigung ihn lebendig durchdrang; ja, wenn die nicht unwahrscheinliche Sage Grund hat: daß Schl. noch in seinen letzten Stunden in tiefem Sinnen hierüber versunken gewesen und Worte gemurmelt habe, wie: „hier ist der Punkt, wo Beides sich eint; da eint sich ja Alles," so bewegte jenes Streben nach der vollendeten Einigung der religiösen und speculativen Überzeugung, das Suchen des Schlüssels für dieß höchste Geheimniß des Zeitalters, noch sein schon verlöschendes Bewußtsein, welches doch nur in der Einigung mit dem Mittler, als der Vermittlung aller Gegensätze, das Ziel seines Ringens fand.

So groß aber auch der Unterschied ist zwischen den Reden und der Glaubenslehre, der in den verschiedenen Standpunkten von denen Schl. bei jenen und bei letzterer ausgegangen, seine Erklärung und Rechtfertigung findet, so unwesentlich muß der genauern Betrachtung der von Manchem für so groß u. wesentlich geachtete Unterschied zwischen der Glaubenslehre in ihrer früheren und späteren Gestalt [1]) erscheinen. Denn hier ist von keinem Verändern des Standpunktes, nur von einer Fortbildung die Rede, welche noch dazu mehr die Form als den Inhalt zu betreffen scheint. Und wenn damit auch nicht behauptet wird, daß Schl. in allen Stücken an dem Alten festgehalten habe, so glauben wir doch, daß in den Hauptsachen, namentlich in den Lehrstücken welche den stärksten Widerspruch erfuhren, Schl. seiner frühern Überzeugung treu geblieben ist. Man müßte denn etwa solche Veränderungen für wesentliche ansehen, wenn Schl. das über Pantheismus Gesagte in der zweiten Ausgabe in einen Zusatz verwandelt, oder wenn er statt der früheren Ausdrucksweise: „die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit können nicht mit demselben Recht wie die andern als göttl. Eigenschaften angesehen werden" (I. A. §. 69), in der neuen Bearbeitung (§. 56) sagt: „sie können nicht in demselben Sinn als göttl. Eigenschaften angesehen werden;" oder daß er (II. A. §. 74) Werthunterschied statt wesent-

1) Aufl. 2. 1830 f.

lichen Unterschied setzt. — Die Umgestaltung der zweiten Ausgabe kommt im Wesentlichen auf Folgendes hinaus:

Schl. hat hier um so bestimmter hervortreten lassen, daß das in der Einleitung Gesagte keineswegs Lehrsätze der Dogmatik selbst enthalte, sondern nur propädeutische und exoterische Untersuchungen, als (wie er selbst II. Sendschr. S. 518 beklagt) die erste Ausgabe, dadurch daß sie gleich mit einer vollständigen Erklärung der Dogmatik beginnt, die Meinung erweckte, als hebe nach dieser Erklärung sogleich die Dogmatik selbst an. Diesen Irrthum sucht er nun sorgfältig zu verhüten. Namentlich geschieht dieß durch die Benennung der dort aufgestellten Sätze: als Lehnsätze aus der Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik. Ferner dadurch, daß er der Erklärung von Dogmatik Alles vorangehen läßt, was zur näheren Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrücke gehört, so daß dieselbe erst S. 125. A. II. ihre Stelle findet, während sie A. I. schon S. 1 steht. Ja §. 1 spricht er sich so deutlich über den Unterschied der Einleitung von den Lehrsätzen der Dogmatik aus, daß wohl der Irrthum für immer gehoben ist, als ob in der Einleitung schon wirkliche dogmatische Lehren enthalten wären; wie er auch A. II. §. 11. 4. ausdrücklich die ganze eigentliche Erlösungstheorie, als der Einleitung nicht angehörig, in die Glaubenslehre selbst verweist. — Dadurch wurde natürlich auch eine bedeutende Umstellung der Paragraphen erforderlich; und diese findet ganz vorzüglich in der Einleitung statt; da steht kein Paragraph an seiner alten Stelle, Alles ist umgestellt, Vieles umgestaltet, Alles organischer und übersichtlicher; was sonst zerstreut, getrennt an verschiedenen Stellen umherlag, das hat sich hier in verschiedenen Brennpunkten vereinigt, die Einleitung wird zu einem organisch gegliederten Wesen, und rundet sich (nach Schl's Versprechen Sendschr. II.) mehr in sich selbst als ein Ganzes ab. Doch, sind auch die Veränderungen der Einleitung weit mehr in's Auge fallend, als die der Glaubenslehre selbst, so hat doch auch diese nicht unbedeutende Verbesserungen in gleicher Beziehung erfahren. Denn auch hier tritt jener erhabne architektonische und systematische Geist, Alles zu Einem zu verbinden, die einzelnen Lehrstücke zu einem wahrhaften Lehrgebäude zu verknüpfen, den wir schon in der ersten Ausgabe so sehr bewundern, nur noch mehr hervor. Zurückdrängung von Nebendingen in Zusätze, häufige Überschriften der §§ geben auch hier größere Übersicht und Abrundung. Auch ist der Vortrag zum großen Theile in eine andere Form gegossen, ohne Zweifel in der Absicht, zu bewirken, daß die Leser mehr in das Innere des Buchs eindrängen, mehr an den Geist sich hielten der in ihm wohnt, als daß sie, wie sich der Hang dazu so häufig zeigte, an den buchstäblichen Ausdrücken des Meisters fest hielten und ihren eignen Geist in ein Formelwesen bannten, welches Schl. selbst zu wiederholten Malen verdammte. Das Ganze ist wie aus einer riesenhaften Pyramide in einen eben so großartigen, aber schöneren durchbrochenen Münster umgewandelt, d. h. die zweite Ausgabe ist die organische Fortbildung der früheren.

Das Bestreben nicht nur kürzer, sondern auch bestimmter und Mißverständnissen weniger ausgesetzt zu sein, tritt an vielen Orten deutlich hervor (z. B. S. 105 am Ende f. u. S. 107 am Ende). Vor Allem sind die Paragraphen selbst noch weit aphoristischer und zusammengedrängter, mehr nach Art seiner theolog. Encyklopädie, als in der früheren Ausgabe (vgl. §. 49 Ausg. I. mit §. 41 der neuen A.; §. 68, d. A. I. mit §. 55 der neuen; §. 33 A. I. mit §. 29 A. II.; §. 134 A. I. mit §. 114 A. II.; §. 135 A. I. mit §. 115 A. II.). Oft sogar sind zwei §§ zusammengezogen in Einen (z. B. §. 37 u. 38 A. I. in §. 33 A. II.; §. 79 u. 80 in §. 63; §. 55—58 in §. 44—45; §. 51—54 in §. 42 u.

43; §. 84 u. 86 in §. 66; §. 88 u. 89 in §. 68; §. 92 u. 93 in §. 71), so daß die 190 §§ der ersten Auflage in 172 zusammengedrängt werden. Sehr selten nur erweitert er einen § oder theilt ihn in 2 §§ (wie §. 111 u. 112 A. II. aus §. 132 A. I.; §. 115 u. 116 aus §. 135 A. I.). — Noch seltner haben die §§ (und nur der Deutlichkeit wegen) einen erläuternden Zusatz erhalten, wie §. 34 (vgl. §. 40 A. I.). Auch in den Erläuterungen zu den Hauptsätzen hat Schl. fast immer nur dann sich einen Zusatz erlaubt, wo die Rücksicht auf Mißverständnisse, die seine erste Darstellung erfahren, eine Verständigung, Zurückweisung oder Rechtfertigung nöthig zu machen schien (vgl. §. 20. 1. Verwahrung gegen die Beschuldigung, er trage ein speculatives System vor. s. oben Bretschn.; ferner §. 27 Zusatz. Verständigung über den relativen Werth der Berufungen auf ältere od. neuere Kirchenlehrer; §. 91; §. 3. 2; §. 41 Zusatz. wenige andere). — Manche Ausdrücke, welche in der ersten Ausgabe Anstoß erregten, hat Schl. jetzt vermieden. Hierher gehört vor Allem §. 6 A. I.: „wir müssen über das Christenthum hinausgehen und unsern Standpunkt über demselben nehmen," welchen § er gänzlich weggelassen hat.

Ferner läßt Schl. offner hervortreten, daß er in manchen Stücken nicht mit der Kirchenlehre übereinstimme. In der That zeigt sich seine von der Kirchenlehre verschiedene Überzeugung in vielen Punkten schon ziemlich deutlich in der ersten Ausgabe; nur daß er dort den Gegensatz noch nicht so bestimmt und klar hervortreten läßt, als dieß in der spätern Bearbeitung geschehen ist. Hierher gehört §. 61, vgl. damit §. 76 A. I.; §. 81, vgl. §. 103 A. I., u. §. 95, wo er in einem besondern § erklärt, „daß die kirchl. Formeln von der Person Christi einer fortgesetzten kritischen Behandlung bedürfen," und in den Erläuterungen vieles Kirchliche gänzlich der Geschichte übergiebt. Des Menschen Freiheit im Verhältniß zur erlösenden Thätigkeit Christi wird auch im Ausdrucke mehr gesichert, indem A. II. §. 91 das Verhältniß der Begnadigten zu dem Erlöser als die „freie" in sich aufnehmende Empfänglichkeit dargestellt ist (welches „frei" in A. I. weggelassen war, was zu dem Mißverstand beitrug, als sei der Mensch ein willenloses Werkzeug); ferner §. 100. 2. A. II. gesagt wird: „die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers wird am besten gedacht unter der Form einer eindringenden Thätigkeit, die aber von ihrem Gegenstand wegen der freien Bewegung, mit der er sich ihr zuwendet, als eine anziehende aufgenommen wird, auf dieselbe Weise, wie wir Jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben;" wenn ferner in demselben § die erlösende Thätigkeit Christi darein gesetzt wird, daß der Erlöser die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins aufnimmt (statt A. I. §. 121 „er theilt ihnen seine Unsündlichkeit u. Vollkommenheit mit"). — Ähnliches scheint auch aus §. 115 hervorzuleuchten, vgl. damit A. I. §. 135; so auch aus §. 127, vgl. A. I. §. 146; u. §. 163, vgl. A. I. §. 179. Was mit diesem Punkte zusammenhängt, ist, daß die „großartige Toleranz," welche Twesten an Schl. rühmt (Delbrück an ihm tadelt), noch mehr hervortritt als früher; vgl. §. 101. 4. am Ende, mit A. I. §. 39. 1. und den ganzen Erlösungsbegriff in der Einleitung, welcher mehr Raum läßt für die mannichfaltigsten Modificationen dieses Begriffes, während in der früheren Ausgabe derselbe (wie Schl. selbst gesteht) so eng gezogen war, daß fast nur die strengere Ansicht davon übrig blieb.

Ferner hat Schl. die Kirchenlehrer [1]) öfter citirt; doch auch hier nur,

---

1) Prof. Delbrück hatte auch noch über die „demüthigende Rolle" sich tadelnd geäußert, in welcher dieselben bei Schl. erschienen, nur spärlich und fast nur um zu bejahen, was Schl. ihnen vorsage.

wo er eine von der bisher als kirchlich anerkannten abweichende Ansicht (in Bezeichnung oder Inhalt) als christliche aufstellt. Denn in Bezug auf das in den Bekenntnißschriften Festgestellte können nach seiner Meinung die Anführungen späterer Dogmatiker die Überzeugung von der Kirchlichkeit der Sätze nicht vermehren, und auch ältere patristische Citate können in diesem Falle nur in dem Verhältniß gegen die römische Kirche apologetisch oder polemisch nützlich sein. Solche Citate finden sich z. B. §. 52 (vgl. §. 66 A. I.), §. 53 (vgl. §. 67 A. I.), §. 54 (vgl. §. 68 A. I.).

Schl. sucht ferner das anscheinend Erniedrigende des Abhängigkeitsgefühls zu mildern (s. bes. S. 31, A. II.); doch an der Sache hat er festgehalten: daß aller Frömmigkeit Gemeinsames das absolute Abhängigkeitsgefühl sei. Hierher dürfte auch gehören, daß Schl. die Worte „daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, d. h. daß wir uns abhängig fühlen von Gott" mit denen vertauscht hat, „daß wir ...... sind, d. h. als in Beziehung mit Gott bewußt sind (s. §. 4).

Den angefochtenen Ausdruck „die Frömmigkeit, als höchste Stufe des menschl. Gefühls, solle die niedere mit in sich aufnehmen," hat er in der 2ten A. nicht in den § aufgenommen, statt dessen nur: die Frömmigkeit, als höchste Stufe des menschl. Selbstbewußtseins, sei von der niederen niemals getrennt. Dieß wird mit Rücksicht auf Bretschneider §. 5. 4 u. 5. mehr begründet.

Schl's Ansicht von der Fähigkeit des Pantheism, sich mit dem Monotheism zu verbinden, was seiner Glbsl. den Vorwurf einer Hinneigung zur All-Einheitslehre zugezogen, tritt nicht nur mehr zurück (indem sie A. II. ausdrücklich als beiläufige Bemerkung in einem Zusatze bezeichnet wird), sondern auch die Diction hat mehr die Form der Vermuthung als der bestimmten Behauptung (obschon der Sache nach durchaus keine Meinungsänderung hier zu entdecken ist). So ist der Satz: „die Frömmigkeit eines Pantheisten kann völlig dieselbe sein wie die eines Monotheisten" umgestaltet worden in den andern: „fromme Erregungen eines Pantheisten (wobei aber immer Gott und Welt wenigstens der Function nach geschieden werden) werden sich von denen manches Monotheisten schwer unterscheiden lassen."

Über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum sagt Schl. statt: „es steht, was seine Eigenthümlichkeit betrifft, mit dem Judenthum in keinem andern Verhältniß als mit dem Heidenthum," in der neuen A. bestimmter: „was sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zu Juden- und Heidenthum gleich."

In Bezug auf Delbrück's mißrathnen (später von D. selbst zurückgenommenen) Liedervers: „Gott muß die Welt, die er nicht erschaffen, erhalten" u. s. w. ist eine Verwahrung hinzugefügt (§. 41. Zusatz), welche gegen die Beschuldigung gerichtet ist „daß die von Schl. aufgestellten Bestimmungen läugneten, Gott habe die Welt durch freien Entschluß geschaffen. Doch hält Schl. fest daran, daß man Gott nicht auf menschlich schwankende Weise dürfe als in einer Wahl begriffen denken. — Eben so fest hält er an der Ansicht „daß das Übel in schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen sei," nur daß A. II. der Ausdruck: „das Übel ist von Gott geordnet" vermieden wird (vgl. §. 48 mit §. 62 A. I.). — Das Hervortreten der Allmacht Gottes vor den andern Eigenschaften, was man der ersten A. Schuld gab, ist formell in den §§ vermieden. —

§. 73. A. I. ist weggelassen, und nur in einem Zusatz kurz und nicht so bestimmt angedeutet, „daß des Menschen Tod der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt keinen Eintrag thue." — In den Bestimmungen

der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen ist von der sogenannten natürlichen und geistigen Vollkommenheit (welche §. 74 A. I. ausführlich behandelt waren) gar nicht die Rede und die urspr. Vollkh. in der 2ten Aufl. nur in die sittliche und religiöse gesetzt (s. §. 60).

§. 98. A. II., welcher von den Vorzügen des Erlösers handelt, hat eine Abänderung erfahren, welche mit Schl's Bestreben, sich frei zu machen von dem Buchstaben der Kirche, in engem Zusammenhange steht. Die übernatürliche Zeugung nämlich ist, wie auch die kirchliche Lehre von der Unpersönlichkeit der menschl. Natur in Christo, weder unter die Vorzüge Christi gerechnet, noch ist ihrer in einem § selbst gedacht, sondern beide Formeln werden nur beiläufig und in rein historisch-kritischer Weise behandelt. Als Vorzüge Christi werden A. II. §. 98 nur genannt seine wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit (vgl. §. 118 A. I.). — Alle übrigen Veränderungen sind von zu geringer Bedeutung, als daß nur mit einigem Grunde eine Meinungsänderung Schl's in ihnen gefunden werden könnte.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Wern

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Herrmann, Wilhelm,

Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher

Leipzig 1842

Dogm. 500 d
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398329-6